92 Class
Oc 3 Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK
PRESENTED BY
Soc'y for Pro. Rel. & L'rning

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVIALE
Directeur : Etienne GILSON
VII

LES IDÉES PHILOSOPHIQUES DE BERNARDIN OCHIN, DE SIENNE

PAR

DANIEL BERTRAND-BARRAUD
DOCTEUR ÈS LETTRES

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e^)
—
1924

LES IDÉES PHILOSOPHIQUES

DE

BERNARDIN OCHIN, DE SIENNE

Copyright, 1924, by DANIEL BERTRAND-BARRAUD

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays.

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVIALE

Directeur : Etienne GILSON

VII

LES IDÉES PHILOSOPHIQUES DE BERNARDIN OCHIN, DE SIENNE

1487-1564

PAR

DANIEL BERTRAND-BARRAUD

DOCTEUR ÈS LETTRES

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e^)

—

1924

92
Oc 3
77515

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/lesideesphilosop0000dani

A

MONSIEUR GASTON RICHARD

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE BORDEAUX

à qui l'auteur doit la première idée de ce travail.

ERRATUM

P. 1, ligne 11, *lire :* Buchsenschutz.

P. 5, note 1. Piccolomini, *Bull. Senese di Storia patria*, XVII (1910).

P. 8, note 1. Cf. saint Thomas. *Somme théol.*, I, qu. 84, art. 3. Quæstiones disputatæ de veritate. qu. X, art. 7.

P. 22, ligne 24, *lire :* luthéranisme.

P. 28, ligne 12, *lire :* stampate.

— lignes 26 et 27, *lire :* Blandratistes *et* Blandrata.

P. 38, ligne 5, *lire :* les concepts.

P. 48, ligne 18, *lire :* contrainte *au lieu de* contraire.

P. 54, note 1. Cf. saint Thomas. *Sum. theol.*, I. qu. 73, art. 2, ad 1^{m}.

P. 50, ligne 23, *lire :* orlo *au lieu de* oreo.

LES IDÉES PHILOSOPHIQUES

DE BERNARDIN OCHIN, DE SIENNE

CHAPITRE I

La vie et les œuvres de Bernardin Ochin, de Sienne 1

Les études dont B. Ochin a été l'objet. Qu'elles ne concernent point ses idées philosophiques.

I. — BERNARDIN OCHIN CATHOLIQUE 2

Sa naissance et ses études. — Son ascétisme. — Il passe de l'ordre des Franciscains à celui des Capucins dont il devient général en 1538. — Sa carrière de prédicateur. — Sa rencontre à Naples avec Valdès et le scandale soulevé par les sermons prononcés sous l'influence de celui-ci. Ses relations avec Vittoria Colonna et Renée de France. — Apogée de sa renommée. — Publication des *Dialoghi sette* et des *Prediche nove*. — Sa seconde élection. — Nouvelles suspicions. — Incidents de Venise. — Appelé à Rome il part pour Genève. — Avortement du mouvement de la Réforme en Italie.

II. — DE 1542 A 1553 13

Ochin bien accueilli par les Protestants s'attache à justifier sa conduite auprès de ses compatriotes. — *Épistre aux magnifiques seigneurs de Sienne*. — Correspondance et polémiques avec Claudio Tolomei, Hieronimus Lucensis, Muzio, Caterino Politi, Marco da Brescia. — La vie d'Ochin à Genève. Son mariage. Sa famille. — Publications des *Sermons* (*Prediche*). Autres œuvres de la même époque (Cf. Bibliogr.) — Les éditions postérieures des *Sermons*.

Séjour à Augsbourg. Nouvelles publications (Cf. Bibliogr.). — Les événements politiques provoquent le départ de B. Ochin pour l'Angleterre. Ochin y séjourne six ans et y publie en anglais sa *Tragédie... sur la Primatie injustement usurpée de l'évêque de Rome*. — Traduction en anglais de plusieurs séries de ses sermons. — Retour en Suisse à l'avènement de la reine Marie.

III. — DE 1553 A 1564 25

Passage à Genève. — Séjour à Bâle, publication des *Apologues* (1554). — Installation à Zurich. — Publications diverses (Cf. Bibliogr.), notamment *Prediche di M. B. O. S. nomate Laberinti del libero o ver servo arbitrio, Prescienza, Predes-*

tinatione, et Libertà divina, e del modo per uscirne (1561, ?). Ce livre rend Ochin suspect et la publication des *XXX Dialogues* (dont le XXI^e^ semblait excuser la polygamie) provoque un scandale. Il est chassé de Zurich et de Bâle. — Séjour à Nuremberg. — Ses dernières œuvres : *La Prudenza humana e Ochino* (Dialogue). — *Dialogo del Peccato.* — Séjour en Pologne. — Chassé de nouveau avec ses enfants, tous meurent de la peste.

CHAPITRE II

Les Sermons (Prediche) d'Ochin 33

Ce genre littéraire convient au talent d'Ochin.

I. — LE TOME I DES SERMONS 33

Avant-propos; Les causes de son départ d'Italie. — Les Sermons I à XX sont consacrés à la justification par la foi. — Extraits des Sermons VI, X (les deux tribunaux de Dieu, — digression sur le tribunal de l'Église de Rome et sur l'entrevue d'Ochin avec le cardinal Contarini), XI (les résolutions de Dieu).

Dans la série suivante, Ochin traite des principes généraux de la conduite. — Extraits des Sermons XXIII (la loi de Dieu, — elle renferme toute perfection possible, — rapport entre l'apologétique d'Ochin et celle de Leibniz), XXIV (nécessité de la loi), XXV et XXVI (et de l'obéissance), XXVII et XXVIII (la liberté chrétienne), XXX (conseils pratiques), XXXII à XXXVIII (contre les vœux monastiques) et XXXIX (il n'est pas d'autre pèlerinage que celui du ciel).

Dans les Sermons XLII à L, Ochin attaque le Saint-Siège.

II. — LE TOME II DES SERMONS 37

Sermons I et II (dans quelle mesure nous pouvons connaître Dieu, — la création continuée, — la preuve cosmologique, — insuffisance de cette connaissance spéculative). — Sermons III à VIII (rapports de la théologie naturelle ou métaphysique avec la philosophie et la théologie surnaturelle). — Les Sermons IX à XVI ont un caractère exclusivement religieux.

Série des Sermons de la prédestination. Titres des Sermons XXVII à XXXVII et résumé de l'argumentation. — Discussion du Sermon XXXIII sur la nécessité du salut des élus. — Le Sermon XXXVIII et les suivants sont consacrés à la liberté humaine, notamment le Sermon XL (les cinq sortes de mouvements de l'homme). — Extrait du Sermon XLIII (Dieu gouverne le monde au mieux). — Le volume se termine par un traité de dévotion.

III. — LE TOME III DES SERMONS 46

C'est un livre de piété. Les vingt-deux premiers Sermons sont consacrés à la Foi qui est définie dans le second. — Sermon XVI, définition de la Vérité. — Sermon XXI, « Le plus grand stupide du monde ». Rapprochement avec le « Pari de Pascal ». — Les Sermons de l'Espérance (XXIII à XXXV) sont sans intérêt philosophique. — Sermons de la Charité (XXXVI à LXIX). — Extraits des Sermons XXXVI (définition de l'amour), XLII (l'amour de Dieu), XLIII (la connaissance de Dieu), LI (l'amour de Dieu pour nous pouvait-il être plus grand ? — pensées très proches de l'apologétique leibnizienne), LX (rapports de la volonté et de l'amour).

IV. — LES TOMES IV ET V DES SERMONS 53

Le volume IV est consacré à des études morales. — Sermons I à V (considérations générales : la « fin » de l'homme; le péché originel), VI-XIII (conseils pratiques pour ne pas pécher; not. IX, les suites funestes de l'oisiveté), XIV (la mort de l'âme et celle du corps, curieuse attitude d'Ochin en ce qui concerne les conséquences de l'union de l'âme et du corps), XV à XVII (les plaisirs de ce monde). — Extr. du Sermon XVIII (le remords). — Sermons XIX-XX (la vraie paix de l'âme), XXII à XXV (l'adversité et les affaires du monde, — nouvelle critique des monastères), XXXI et suivants (la vie chrétienne), XL (des persécutions), XLII à XLV (des devoirs du prince, — des pasteurs), XLIX (de la mort). — Extr. du Sermon XLVIII (du jugement des hommes). Sermons XLIX à LI (du jugement et de l'enfer).

Le tome V est peu intéressant.

CHAPITRE III

Les labyrinthes du libre, ou à vrai dire du serf arbitre, de la prescience, de la prédestination et de la liberté divine et des moyens d'en sortir.

Lettre de dédicace à la reine Elizabeth d'Angleterre 59

I. — LES LABYRINTHES OÙ SE TROUVENT CEUX QUI CROIENT ÊTRE LIBRES . . 60

Sermon I. — Premier labyrinthe (exclusivement psychologique). L'homme n'agit que si sa volonté est mue à agir.

Sermon II. — Deuxième labyrinthe. D'ailleurs, la volonté pourrait-elle se mouvoir elle-même qu'elle serait déterminée par les décrets de Dieu.

Sermon III. — Troisième labyrinthe. De plus, Dieu la laisserait-il libre que la prescience divine rendrait nécessaire les actions des hommes.

Sermon IV. — Enfin, si les prédictions divines ne rendaient pas leur accomplissement nécessaire, les promesses de Dieu seraient vaines.

II. — DES LABYRINTHES OÙ SE TROUVENT CEUX QUI NE CROIENT PAS ÊTRE LIBRES 71

Sermon V. — Que, l'homme n'étant pas libre, le péché n'est pas un péché et ne déplaît pas à Dieu, ou que Dieu est méchant et en cela n'est pas Dieu.

Sermon VI. — Que, le péché nécessaire resterait-il néanmoins un péché, Dieu, pourtant, ne pourrait le punir.

Sermon VII. — De plus, pourquoi Dieu nous aurait-il mis au monde si les élus ne peuvent pas profiter des leçons de l'adversité?

Sermon VIII. — Enfin, on ne peut comprendre pourquoi Dieu appelle tous les hommes, si les réprouvés sont incapables de répondre à cet appel.

III. — DISCUSSION DE L'OPINION QU'IL NE FAUT PAS ENTRER DANS CES LABYRINTHES. 77

Sermon IX. — Exposé de l'opinion que toutes ces difficultés sont l'œuvre non de Dieu, mais de l'indiscrète curiosité de la scolastique, que ces discussions entraînent beaucoup d'erreurs et que Dieu nous aurait donné le moyen de les faire aboutir si elles étaient utiles. Avant Augustin et Pélage, l'Église s'est défendue des hérésies sans tant de subtilités. — Ochin classe sous trois chefs les inconvénients présumés de ces controverses : 1° La croyance à l'immuabilité de Dieu encourage le vice de l'oisiveté; 2° l'élection gratuite de quelques-uns soulève l'indignation; 3° le sort des réprouvés fait scandale.

Sermon X. — Réfutation des arguments précédents. — Paul n'a pas parlé de la prédestination à la légère et le tort est d'en discourir inconsidérément.

IV. — DU MOYEN DE SORTIR DES LABYRINTHES 83

La question de la prédestination dans la théologie protestante.

Sermon XI. — Ochin, s'appuyant sur le sens commun, affirme la nécessité morale de la liberté, et, tirant argument de la contradiction qu'impliquerait la notion d'une volonté agissant involontairement, sort du premier labyrinthe en disant que l'homme est libre dans les choses humaines. Insuffisance de sa démonstration.

Sermon XII. — Ochin envisage, au regard des décrets immuables de Dieu, la liberté humaine et la liberté divine. Il rattache la première à la volonté de Dieu que nous soyons libres pour une part, mais il se défend d'avoir à définir la seconde, Dieu n'ayant pas révélé sa nature.

Sermon XIII. — Eu égard à la prescience divine, Ochin soutient que Dieu voit les actions où il nous a voulus libres non comme déterminées par lui, mais comme des faits.

Sermon XIV. — Quant au joug des prédictions divines, Ochin s'y soustrait par la distinction de la nécessité de fait et de la nécessité absolue, c'est-à-dire d'une nécessité qui subsisterait même si on supposait supprimées les circonstances qui ont rendu la prédiction nécessaire.

Sermon XV. — Passant aux difficultés de l'affirmation du serf arbitre, Ochin soutient, quant au péché, que Dieu n'en est pas responsable, puisqu'il ne nous endurcit qu'en nous privant de sa grâce et qu'il nous en laisse toujours assez pour que nous soyons punis justement.

Sermon XVI. — Le péché reste néanmoins inévitable, mais Ochin, en raison de l'admission précédente d'une liberté suffisante pour établir la responsabilité des pécheurs, estime que Dieu les punit justement en raison de leurs fautes.

Sermon XVII. — Pour la même raison, les fins en vue desquelles Dieu a créé ce monde deviennent visibles. Les élus illustrent la gloire de Dieu et prennent conscience de leur élection.

Sermon XVIII. — La liberté qu'Ochin a admise exonère Dieu du soupçon d'avoir appelé des êtres incapables de lui répondre.

Sermon XIX. — De la voie pour sortir de tous les labyrinthes d'un coup, ou voie de la docte ignorance.

Ochin conteste maintenant que l'action volontaire ne puisse être nécessaire, car ce point ne serait assuré que si on pouvait faire et ne pas faire la même action dans le même temps. Le silence des Écritures autorise du reste le doute. Faisons donc de bonnes œuvres sans spéculer sur notre liberté.

Ochin se réfugie ainsi finalement dans le scepticisme antithéologique qui est chez lui le trait dominant.

CHAPITRE IV

Les derniers ouvrages de Bernardin Ochin. — Conclusion..... 101

Les XXX Dialogues. — Extraits du dialogue IV (allusion aux *Labyrinthes*) et du dialogue XXVII (le pape et les hérétiques).
Le Dialogue XXI, de « polygamia ». Extraits (le cas de Philippe de Hesse).
Les Dialogues sur le divorce (XXII à XXIV).
De l'influence d'Ochin sur Milton en ce qui concerne l'unitarisme et le divorce.
Le Dialogue du Péché et le *Dialogue de la Prudence humaine.*

Conclusion. — Caractéristiques générales d'Ochin comme penseur. Son influence sur Leibniz. — Citations de la *Théodicée.* — Parallèle entre le « Sermon sur le plus grand stupide du monde » et le « Pari de Pascal ». — Précédents : Citations de Mathieu, Arnobe, des penseurs arabes Ma'Arri et Ghazali. — Discussion.

Appendice :

I. Predica II (Parte II delle *Prediche*)..... 117

Del modo per conoscere Dio per le creature.

II. Predica VIII (Parte II delle *Prediche*)..... 119

Che si doverebbe studiare, per sapere in breve tempo e facilmente tutte le cose utili e necessarie alla salute. (Fragment.)

III. Predica XXII (Parte III delle *Prediche*)..... 120

Del maggior stolto che si truovi al mondo.

IV. *Dialogo di Bernardino Ochino del peccato*..... 123

(Trascrizione dal volume manoscritto « B. Ochino, *Due Dialoghi* », conservato, sotto la segnatura 6. 8. 40 nella. Collezione Guicciardana presso la R. Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze.)

Bibliographie :

I. *Ouvrages sur Bernardin Ochin, de Sienne, et autres*..... 131
II. *Œuvres de Bernardin Ochin, de Sienne* (avec références aux passages les concernant)..... 134

LES IDÉES PHILOSOPHIQUES

DE

BERNARDIN OCHIN, DE SIENNE

CHAPITRE PREMIER

La vie et les œuvres de Bernardin Ochin, de Sienne.

Bernardin Ochin, de Sienne, le principal personnage de la Réforme en Italie, a été, à ce titre, l'objet de travaux nombreux, dont le plus considérable est l'ouvrage de l'Allemand C. Benrath, *Bernardino Ochino von Siena* (Leipzig, 1875, réédite en 1892 et traduit en anglais). Benrath n'a pas laissé grand'chose à dire sur l'homme et le rôle qu'il a joué. En France, B. Ochin a été fort peu étudié. Cependant Garnier, dans son *Traité des facultés de l'âme* [1], a donné une analyse succincte de son ouvrage principal *Prediche nomate Laberinti del libero, o ver servo Arbitrio.* Notre auteur a aussi servi de thème à trois thèses de théologie soutenues à Strasbourg en 1851 par Daniel Meyer, en 1855 par Carnichel-Biron, et en 1871, le 12 janvier, par G. Buschenschutz. Elles présentent peu d'intérêt. Citons encore le *Bullelin historique el littéraire de la Société de l'Histoire du protestantisme français* qui, à différentes reprises, a publié des articles ou des informations le concernant. Enfin, tout récemment, M. Rodoconachi lui a consacré une étude assez étendue dans son ouvrage, *La Réforme en Italie* (Paris, 1920). Mais pas plus en France qu'à l'étranger, B. Ochin n'a arrêté l'attention des historiens de la philosophie et des philosophes. Leibniz pourtant, dans le *Théodicée*, § 24, à propos des deux Labyrinthes de la « composition du Continuum »

1. T. I, liv. V, § 6, p. 310-312.

et de la « doctrine de la Prédestination », dit que « le fameux Ochin a fort bien représenté ce qu'il appelle les Labyrinthes de la Prédestination ». Renouvier (*Philosophie analytique de l'Histoire*, t. III, chap. IV, p. 219) parle très incidemment du « très intelligent Ochin, auteur des *Labyrinthes* » comme unitaire. Nous pensons qu'Ochin mérite d'être traité avec moins de négligence et a droit à un rang honorable parmi les penseurs du XVI^e^ siècle. Il avait l'esprit peu systématique, mais fécond et ingénieux. Il n'a jamais envisagé, à vrai dire, les problèmes philosophiques que relativement à la théologie, mais il a traité avec maîtrise de l'antinomie de la nécessité et de la liberté eu égard à l'apologétique du temps, et l'on trouve de-ci, de-là, dans ses œuvres des vues originales ou profondes.

I

Bernardin Ochin catholique.

C'est une vie étrange que celle de Bernardin Ochin, de Sienne, et cette époque troublée en présente probablement peu d'aussi traversées par les événements historiques, les crises de conscience et les impulsions d'une âme impétueuse.

Ochin est né à Sienne en 1487. Il semble que son père s'appelât Dominico Tommasini et que le surnom d'Ochino lui fût venu du lieu de sa résidence, la « Via dell' Oca » (rue de l'Oie), dans le quartier de Fonte-Branda. En tout cas, il était barbier. Rien ne semblait donc destiner son fils à une existence aventureuse et à une grande renommée.

Aussi Bernardin Ochin reçut-il une éducation médiocre, mais qu'il compléta plus tard. Il étudia même la médecine à Pérouse, alors qu'il était déjà dans les ordres et on croit qu'il savait un peu d'hébreu. D'après certains biographes, il était devenu bon latiniste. Pourtant, il n'a jamais écrit qu'en italien et la seule de ses œuvres dont la première édition ait paru en latin, *Les XXX Dialogues*, avait été traduite par Castalion. Il paraît n'avoir connu qu'en gros l'histoire de la philosophie générale, mais il a mis largement à contribution la philosophie scolastique et il a beaucoup pratiqué les Écritures, dont il fait un usage fréquent et parfois fastidieux. Sa préoccupation constante est de trouver dans les textes dont l'autorité à ses yeux est au-dessus de toute discussion, la

confirmation de ses théories. Très audacieux dans le fond, il reste soumis quant à la forme et n'hésite pas à forcer le sens, quand besoin est.

Ochin, dans la première période de sa vie, se signala par un ascétisme rigoureux. Mal vêtu, il voyageait pieds nus par les mauvais chemins, s'exposant aux intempéries et dormant sur son manteau. Il n'acceptait, quand on l'hébergeait, qu'un seul plat, le plus vulgaire, et il ne prenait presque pas de vin. Entré d'abord dans l'ordre des Franciscains, il y resta une trentaine d'années et c'est sans doute à son long commerce avec les rigoristes de l'ordre qu'il faut attribuer l'antithéologisme qu'il devait manifester en toute occasion. On sait, en effet, que l'intrusion excessive de la philosophie dans la théologie était l'objet d'une vive opposition de leur part. C'est d'ailleurs pour protester contre le relâchement des mœurs dans les couvents des Minorites qu'Ochin passa, en 1534, dans l'ordre des Capucins fondé en 1525 par Fra Matteo Passi. Son avancement y fut rapide. Depuis 1529, le général de l'ordre était Fra Lodovico de Fossombrone, homme terrible, qui refusait d'assembler les chapitres généraux. Ochin obtint du pape Paul III, grâce à la puissante protection d'une grande dame, Vittoria Colonna, marquise de Pescara, la réunion du chapitre qui déposa Fra Lodovico et élut à sa place Bernard d'Asti en novembre 1535. Ce dernier se démit en 1538 et Ochin lui succéda.

A cette époque, Ochin était devenu le prédicateur le plus célèbre de la péninsule et les villes se disputaient l'honneur de l'entendre. Dès 1534, il prêche le carême à Rome, et aussi en 1535, à San Lorenzo-in-Damaso, où ses sermons provoquent une grande affluence. L'année suivante, il est à Naples, à San Giovanni Maggiore. On a raconté que Charles-Quint l'y entendit et s'écria : « Cet homme remuerait les pierres », mais le propos n'a pas été tenu par lui. Ce séjour a eu dans la carrière d'Ochin une très grande importance, car il fut l'occasion de sa rencontre avec Valdès, hérésiarque espagnol, qui, en parcourant l'Allemagne à la suite de Charles-Quint, s'était trouvé en contact avec les réformateurs. Il fit connaître leurs écrits au brillant prédicateur, déjà hostile aux mœurs de la Curie romaine.

Il y avait alors dix-neuf ans que Luther, le jour de la Toussaint 1517, avait affiché sur le porche de la cathédrale de Wittemberg, ses propositions contre les indulgences, et en 1520, à la suite de la publication de son livre, *La Liberté chrétienne*, Léon X l'avait excommunié.

Valdès fit sur notre auteur une impression si profonde qu'Ochin lui demanda le texte de quelques sermons et, dès cette époque, laissa

percer des tendances que d'aucuns jugèrent subversives. Les Théatins se distinguèrent par leur ardeur à le dénoncer et l'archevêque Francesco Carafa, qui avait fondé leur ordre en 1524, lui adressa un avertissement sévère de ne pas laisser croire qu'il avait quelque tendance aux idées nouvelles [1]. Le vice-roi Tolede lui-même s'occupa de l'affaire. Ochin, pourtant, avec la souple habileté dont il allait donner tant de preuves, détourna l'orage.

Dans cette épreuve, il retrouva l'appui de Vittoria Colonna. Veuve, âgée d'une quarantaine d'années, d'esprit très distingué, auteur de nombreux sonnets, amie de Michel-Ange, cette femme d'élite s'intéressait en Ochin au prédicateur et à l'ascète. Elle s'émut du scandale fait autour de son nom et elle l'attribua à la jalousie des autres prédicateurs. Sa sympathie fut très active et son frère Ascanio s'entremit en faveur de lui auprès de Paul III.

A cette époque, Ochin ne songeait peut-être qu'à la nécessité d'une réforme profonde des mœurs de l'Église romaine, et à cet égard il devait avoir l'oreille de Vittoria Colonna, respectueuse par ailleurs de l'autorité ecclésiastique. Toutefois, il ne faut pas perdre de vue que les points de doctrine auxquels s'attaquaient les réformateurs étaient ceux-là même qui entraînaient les abus dont s'indignaient les âmes pieuses. Et il se peut qu'Ochin eût mis plus tard moins d'acharnement à établir que le salut vient de la foi, non des œuvres, si la doctrine contraire n'eût pas été le fondement du trafic des indulgences et des abus d'autorité de la Curie.

Parmi les plus fermes soutiens de la Réforme en Italie à ce moment critique, était Renée de France, fille de Louis XII. Toute jeune alors et femme du duc de Ferrare, elle avait su s'entourer d'une des cours les plus brillantes d'Italie. Elle accueillait avec une égale faveur les savants et les artistes. L'Arioste, le Titien, Dosso Dossi, F. Clouet fréquentaient chez elle. Calvin y passa et Pierre Martyr Vermigli aussi. Vittoria Colonna y amena Ochin en 1537 et ses protectrices obtinrent pour lui et ses frères « une petite maison dans un faubourg de la ville » [2].

Cependant, les incidents de Naples n'avaient point nui au prestige d'Ochin et pendant plusieurs années il allait poursuivre sa brillante carrière : « Lorsqu'il devait passer par quelque ville, une foule compacte allait au-devant pour écouter ses instructions », dit Gratiani dans son *Histoire du cardinal Comandon* [3]. M. Rodoconachi cite une lettre écrite

1. Rodoconachi, *La Ref. en Italie*, Ire part., chap. III, p. 236.
2. R. Doumergue, *Jean Calvin*, t. II, liv. I, chap. II, p. 32.
3. Liv. II, chap. IX.

par l'évêque de Fossombronne à Annibale Caro vers l'époque de sa première élection, où il parle de lui comme d'un homme exceptionnel : « Il m'a tant charmé, écrit-il, que je lui ai dédié deux sonnets. » Ochin, qui avait déjà dépassé la cinquantaine était pâle, il avait les cheveux blancs et sa barbe tombait jusqu'à la ceinture.

On retrouve sa trace à Pérouse, à Florence, à Palerme. En 1538, il prêche son premier carême à Venise et il y établit un couvent de son ordre. Il y revient en 1539 et son succès est tel qu'il retentit dans toute la péninsule, comme l'attestent diverses lettres de l'époque. Pietro Bembo déclare à Vittoria Colonna, qui avait provoqué leur rencontre, n'avoir jamais entendu prédicateur si édifiant. Arétin, dans une lettre à Paul III du 24 avril 1539, lui attribue des milliers de conversions, y compris la sienne. Les tendances que manifestait Ochin effarouchaient pourtant l'évêque Ghiberti qui le tenait pour dangereux et voulait l'éloigner de l'Église. Cette même année, d'ailleurs, les Théatins, appuyés par les Dominicains, revinrent à la charge à propos des sermons d'Ochin au sujet du Purgatoire, du Jeûne et des Indulgences. Mais cette seconde accusation ne trouva pas créance. On dit même qu'à cette époque, il fut question de lui donner un chapeau de cardinal, et l'on a avancé sans preuve que la déception qu'il éprouva fut la vraie cause de sa rupture avec Rome. Sa ville natale, Sienne, se distingua dans cette occasion par son enthousiasme, et le conseil municipal lui délégua quatre membres pour le prier de prêcher dans la cathédrale ou au Palais Communal, « car il était bon et utile aux âmes que le dit Frère Bernardino continuât encore quelque temps d'enseigner » (Actes de la Balia, 21 juin 1539) [1].

Ochin prêcha encore à Modène, Lucques, où il dut faire la connaissance de celle qui devait être sa femme, à Pérouse où, en 1540, il s'entremit avec succès pour calmer les dissensions. Il retourne à Naples en 1539 et en 1540, et l'on dit alors de lui qu'il parlait si habilement de la justification par la foi qu'on ne pouvait rien y trouver à redire. Ochin, toute sa conduite à cette époque le prouve, n'eût pas mieux demandé que rester dans le giron de l'Église romaine, s'il eût pu y faire sentir efficacement son influence. Mais il est certain que ce n'est point seulement les mœurs de l'Église qu'il entend réformer. C'est dans le dogme même qu'il voit la racine du mal et il prétend, par une interprétation subtile des textes, établir que le dogme du salut par la foi est conforme aux Écritures. C'est ainsi qu'il trouve l'expression de cette doctrine dans un passage de

1. Piccolomini, *Bull. Senese di Storia della Patria*, XVII (1910).

saint Augustin : « Qui fecit te sine te, non salvabit te sine te », grâce au subterfuge qui consiste à lui attribuer un sens interrogatif.

C'est à la même époque qu'Ochin publia sa première œuvre, intitulée *Dialoghi sette* del reverando Padre Frate Bernardino Ochino Senese, generale di frati Capuzzini. L'impression est datée de Venise 1540. Cette œuvre est dédiée à Caterina Cibo, duchesse de Camerino, qui devait aider Ochin au moment de son départ d'Italie. En 1541, parurent, à Venise également, neuf Sermons, *Prediche nove*, prêchés dans cette ville deux ans auparavant. Ce sont les seuls ouvrages qu'Ochin ait publiés avant sa fuite et leur intérêt spécial est de montrer comment il s'accommodait de l'orthodoxie à laquelle sa situation le condamnait. Nous allons les examiner rapidement.

Les interlocuteurs des dialogues I et II sont le Révérend Père Bernardino et la duchesse de Camerino et le premier a pour sujet l'Amour de Dieu. Ce n'est point, dit Ochin au début, du sang mais de l'amour que demande Dieu; et comme la duchesse objecte qu'on ne peut aimer Dieu plus que soi-même, de même qu' « un aigle ne peut voler au-dessus de soi », Ochin répond qu'il ne s'agit point d'un amour naturel ou sensuel, « mais de l'amour libre et rationnel avec lequel, et par le secours de la Grâce qui ne manque à personne, on peut aimer ce que l'on veut et voler au-dessus de soi ». L'amour de la vertu conduit le sage au mépris du monde. Cependant, la duchesse réplique que l'on ne peut aimer ce que l'on ne connaît pas, et développe l'argument que la volonté ne peut porter à une chose si l'intelligence ne prend les devants avec la conscience; mais Ochin répond qu'en ce cas, les savants seuls pourraient aimer Dieu; aussi, suffit-il d'admirer la beauté de la nature, celle de l'âme et, par l'imagination, celle des anges. Les livres sont utiles, non pas ceux des historiens et des philosophes, mais les Saintes Écritures, et tous deux tombent enfin d'accord qu'il suffit d'avoir une foi parfaite en l'amour divin. Le silence complet sur la vertu des œuvres est remarquable dans cet entretien où s'affirme le style brillant et rehaussé de comparaisons ingénieuses de notre auteur.

Le dialogue suivant a pour sujet le moyen de devenir heureux, Ochin y fait appel à la sagesse antique, cite Sénèque, Platon et Cléanthe, et vante le bonheur que l'esprit trouve en ce monde, s'il ne s'attache pas aux biens extérieurs, mais le cherche en soi.

Dans le troisième dialogue, le « Maître » enseigne au « Disciple » de quelle manière on se doit régir soi-même, car « de même que tous les mouvements proviennent du mouvement du premier mobile, ainsi toute

puissance dépend de l'empire que l'on possède sur soi-même ». Parmi les créatures que Dieu conduit à leurs fins, seul l'homme est libre et c'est pourquoi il résiste souvent « aux inspirations divines comme s'il était Dieu sur terre. Aussi, l'intellect ne lui sert-il qu'à être la plus désordonnée des créatures. » Dans ce passage, les rapports de l'intelligence et de la volonté sont définis conformément à l'esprit de la scolastique : « L'âme est semblable à un royaume dans lequel la reine est la volonté, son office y serait de se régir bien soi-même et d'assujettir les autres facultés de l'âme pour les consacrer à Dieu..., mais comme en raison de sa liberté elle peut faire ce qui lui plaît et qu'elle est aveugle..., Dieu a mis auprès d'elle un grand sage nommé l'Intellect, afin qu'on ait à se gouverner conformément à son jugement, bien qu'il soit assujetti à cette volonté, en ce qu'il considère ceci ou cela au gré de celle-ci [1]. » L'intellect discerne le bien de l'âme, d'une part, grâce à une lumière naturelle, d'autre part, grâce à une lumière infuse et surnaturelle. Ochin poursuivant dans un style alerte et pittoresque qui fait sentir le charme qu'avait sa parole, nous montre l'intellect encourageant la volonté et la tançant quand elle a faibli. Puis, il complète la description du royaume. Il s'y trouve encore de nobles demoiselles (damigelli), la « cogitative et l'imaginative, l'estimative et la fantaisie, toutes soumises à l'intellect ; de plus, le sens commun » qui a soin de toutes les choses extérieures et les cinq sens [2]. Enfin, Ochin trace un tableau familier des rapports de la volonté et de l'intellect qui mène graduellement celle-là vers Dieu.

Les quatre autres dialogues se rapprochent du ton de la chaire et ne présentent pas d'intérêt philosophique.

Les sermons de Venise, seuls sans doute entre tous les écrits qu'Ochin a intitulés ainsi, ont été prêchés. L'édition indique les dates. Dans le premier, Ochin se déclare partisan de la confession, et appuie son opinion d'une citation de Platon sur l'utilité d'avoir un ami unique, pour lequel on n'a point de secret. Le second est relatif à l'incarnation du Verbe, thème qui fournit à Ochin l'occasion de rappeler à la raison humaine sa faiblesse, sujet sur lequel il reviendra souvent. Il commente la nécessité du rachat de l'homme en ces termes : « Il n'y avait pas d'autre moyen, parce que Dieu l'aurait certes su et il ne l'a pas voulu ; et si l'homme avait voulu, il n'aurait pas eu la puissance : il fallait donc que Dieu eût de toute éternité trouvé ce moyen... » Il y a là l'embryon d'une idée

1. Saint Thomas (*Somme théol.*, I, qu. 82, art. 4) soutient que la volonté meut l'intellect comme cause efficiente tandis que celui-ci la meut comme cause finale.
2. Cf. saint Thomas, *ibid.*, I, qu. 78, art. 3 et 4.

qu'Ochin développera plus tard jusqu'à un pressentiment du postulat leibnizien que Dieu choisit toujours le meilleur possible. Les trois sermons suivants sont des exhortations courantes à la piété. Le sixième contient un bel éloge de la loi évangélique et une critique de la confiance exagérée en la raison. Ochin parle des folies qu'Aristote et Platon ont dites sur l'âme. Puis, il affirme la nécessité de la confession, du jeûne, et de l'obéissance au pape et aux magistrats, quand, du moins, ils commandent des choses conciliables avec l'honneur de Dieu, réserve qui, sous la plume du futur hérésiarque, a une portée toute particulière. D'ailleurs, ce sermon, où il semble prendre nettement parti contre la Réforme, se termine de façon tout à fait équivoque ; car, après avoir affirmé l'existence du Purgatoire sur le témoignage des Écritures, il semble admettre la possibilité qu'elles ne le mentionnent pas, tout en ajoutant que la foi nous oblige à croire que si. Après quoi, examinant une contradiction possible entre la loi chrétienne et l'esprit (*lo spirito*), il déclare qu'il faut toujours suivre l'esprit, et qu'ainsi on est sûr de ne pas se tromper. Un tel langage devait naturellement entretenir les suspicions d'hétérodoxie dont Ochin était l'objet.

Les septième et huitième sermons sont sans intérêt philosophique, mais le neuvième, prononcé à Pérouse, nous permettra de nous rendre compte de ce que Ochin savait alors de philosophie. Destiné aux étudiants, il a le caractère d'une conférence. Ochin félicite ses auditeurs de leur zèle pour l'étude, et leur rappelle, dans des termes assez surprenants, les exemples qu'a laissés à cet égard l'Antiquité. Nous lisons que Socrate se donna la mort à quatre-vingt-dix-neuf ans, de regret de ne plus pouvoir apprendre, et que Démocrite se fit crever les yeux afin de ne pas être distrait de ses méditations, souvenirs qui sont rapprochés de celui de la reine de Saba quittant ses joyaux et ses palais pour entendre la sagesse de Salomon. Toutefois, Ochin fait ensuite un parallèle entre le sensualisme d'Aristote et la théorie platonicienne de la réminiscence, qui implique qu'il s'était pour le moins instruit de ces questions chez les théologiens scolastiques [1]. Néanmoins, il croit que Platon avait tiré de sa doctrine la conclusion qu'il fallait pour apprendre se retirer dans la solitude pour lire dans le livre de l'ignorance et qu'il avait fondé à Athènes une « Académie de l'ignorance ». Il attribue la même opinion à Socrate, dont il dénature la maxime en disant qu'il se croyait d'autant plus savant qu'il était plus ignorant, à Théophraste, à Démocrite, à Hérodote et à

1. Cf. saint Thomas, *ibid.*, I, qu. 84, art. 3. *Quæstiones disputatæ de veritate*, qu. X, art. 7.

Thalès. Revenant ensuite à Aristote, il s'exprime en ces termes : « Le commentateur Averroès... dit : que jamais personne au monde n'a été semblable à lui : parce qu'il s'est efforcé plus que tout autre d'exposer la science de notre âme, allant aussi loin que possible par la lumière naturelle ; cependant, cette âme, il ne put en connaître la fin, ni savoir si elle est mortelle ou immortelle. Jamais il ne put résoudre ce doute : dans la métaphysique, il s'étend et se répand confusément en paroles : que de choses il a dites pour faire l'important, alors que cinquante paroles suffisaient. Il ne mérite pas d'être appelé flambeau de vérité... Et pourtant, à ce jour, on croit, on a foi en Aristote, en cette idole terrestre, de préférence au Christ. Tous les modernes qui étudient les sciences naturelles (tutti gli moderni sapienti naturali) ont Aristote gravé dans l'esprit, tandis qu'ils jettent le Christ à terre. Hélas, qu'est donc la philosophie sans le Christ, sinon ombre vaine, et obscures ténèbres. » Et Ochin conclut, selon la parole de Paul aux Corinthiens : « stultam fecit Deus sapientiam hujus seculi. » Ochin est ici en parfait accord avec l'esprit de certains franciscains et nous verrons que toute sa vie il professera le scepticisme vis-à-vis de la philosophie naturelle.

La seconde élection d'Ochin au généralat, en 1541, malgré les bruits qu'avait suscités la publication de ces œuvres, peut être considérée comme marquant l'apogée de sa carrière en Italie. D'après Boverio[1], il résista longtemps aux instances, et il fallut le réélire de force. La même année, le pape dut intervenir entre Sienne et Milan qui se disputaient la faveur d'entendre le célèbre moine. Il prêche aussi à Venise, aux « Santi Apostoli », le carême suivant. Un indice des on-dit qui entachaient alors sa renommée, est le sonnet que lui dédia une femme, Tullia d'Aragona, célèbre à cette époque par son talent de poétesse, car elle lui reproche de priver l'homme du libre arbitre. (*Le Rime di Tullia d'Aragona*, Bologne, 1891, p. 39[2].)

Dès lors les événements vont se précipiter. Le caractère fougueux d'Ochin ne s'accommode plus de la dissimulation qu'à grand'peine, et on peut prévoir que le moindre incident fera éclater un conflit irréductible entre sa foi et la discipline romaine. La catastrophe faillit se produire à Venise, à l'occasion d'une allusion qu'il fit en chaire à l'arrestation de son ami, Julio Terenziano di Milano, pour hérésie. Le nonce, qui avait précisément été l'auteur de cette mesure, interdit à Ochin de continuer ses prêches. Ochin se défendit encore habilement, et l'on rapporte qu'il

1. *Annales minorum Capucinorum*, t. I, Anno 1541-42. 3.
2. Cité par M. Rodoconachi, *La Réf. en Italie*. 1re part., III, p. 241.

répondit au nonce : « Il est facile d'accuser un homme d'obscurité dans l'énoncé de thèses théologiques, il l'est moins de le convaincre d'hérésie [1]. » A Venise du reste le crédit d'Ochin était grand et il se sentait soutenu par l'opinion populaire. En fait, ce fut celle-ci qui l'emporta ; le gouvernement de la république intervint, et après une interruption de trois jours, la parole fut rendue à l'audacieux prédicateur.

De Venise, Ochin se rendit à Vérone où il réunit des religieux de son ordre. Il se détachait de plus en plus des pratiques de l'Église catholique, et ses familiers comme les fidèles prévoyaient son abjuration.

Cependant cette année 1542 était marquée à Rome par un événement considérable, l'organisation du tribunal de l'Inquisition, qui marque le triomphe de la réaction, dirigée par le cardinal Caraffa, contre les tentatives réformistes. Le 21 juillet paraît la bulle *Licet ab initio*, et il est remarquable que ce soit à ce même moment que le pape se décida à mander Ochin auprès de lui. Une première lettre très courtoise lui fut envoyée le 15 juillet par le cardinal Farnèse. Le prétexte était de « l'entretenir de certains faits relatifs aux moines de son ordre et des remèdes à apporter à la religion ». Le 27 juillet, le pape renouvela l'invitation et on est tenté de donner une signification sinistre à la publication de la bulle entre l'envoi de ces deux lettres. Nous voyons une indication similaire dans le bruit répandu en même temps qu'il était question d'élever Ochin au cardinalat ; car il est bien invraisemblable que l'on ait pu songer sérieusement à exalter ainsi un suspect, et dans un pareil moment, à moins cependant qu'on ait songé à acheter sa soumission. Ochin, dans son premier volume de *Prediche* (serm. X) fait allusion aux velléités qu'aurait eues Paul III de l'amener à ses vues en l'appelant « a dignità ». On a dit aussi que le pape était mal disposé envers Ochin depuis qu'en prêchant devant lui, un dimanche des Rameaux, celui-ci lui avait reproché son ostentation comparée à l'humilité de Jésus. Le fait nous paraît mal établi, mais il est peu probable, en tout cas, qu'il ait été confesseur du pape.

Ochin hésitait et prit conseil d'abord de l'évêque de Vérone, Ghiberti, qui l'engagea à obéir. Il se mit donc en chemin vers la mi-août et se rendit auprès du cardinal Contarini, à Bologne. Cette visite a été racontée diversement. Contarini était malade et mourut peu après, peut-être empoisonné. Il se serait simplement excusé par ces mots : « Priez Dieu pour moi et bon voyage. » Ochin cependant, dans des lettres au cardinal Pole

1. *Rev. chrétienne*, t. XXIV (1877), p. 288. Art. de M. Ruffet.

(octobre 1542) et à Marco da Brescia (Genève 1543) et dans le sermon précité, raconte tout autrement l'entrevue. Il aurait, au cours de l'entretien, acquis la conviction « qu'il était inutile d'espérer aucune entente sur l'article de la justification ». Contarini lui aurait dit qu'il s'était lui-même compromis à la Diète de l'Empire (il revenait du colloque de Ratisbonne) et il lui aurait donné à entendre qu'il se demandait s'il avait échappé au ressentiment soulevé par son attitude. « S'ils ont fait cela au bois vert, que feraient-ils au bois sec? » aurait répondu Ochin.

Celui-ci cependant continua sa route et arriva à Florence. Pierre Martyr Vermigli s'y trouvait également, et dans des circonstances tout à fait analogues, car son ordre (il était « Augustinien ») l'appelait à Gênes. Cette rencontre fut décisive; Pierre Martyr qui était déjà décidé à embrasser le protestantisme, désabusa Ochin encore enclin à accorder quelque créance aux honneurs que l'on faisait miroiter à ses yeux. Il le décida donc à fuir et à gagner Genève où Calvin, chassé de France à la suite de la publication de son livre *L'Institution chrétienne*, avait trouvé asile en 1536 et avait depuis acquis de l'autorité. Pierre Martyr partit lui-même deux jours après Ochin.

B. Ochin cependant ne voulut pas quitter l'Italie sans avoir revu sa ville natale, d'autant plus qu'il avait reçu à Vérone une demande instante d'y venir prêcher. La Balia s'occupait de s'assurer sa présence pour le carême de 1543. Ochin se rendit donc à Sienne où il salua ses parents. D'après M. Ruffet [1], son départ eut le caractère d'une fuite. Il repartit avec douze cavaliers qui, la veille de la Saint-Barthélémy, entourèrent le monastère des Capucins situé hors de la ville. Il s'arrêta de nouveau à Florence le même jour, 22 août, et y écrivit à Vittoria Colonna pour lui faire part de ses projets de départ qu'il s'efforçait de justifier et lui demander ses prières. La marquise de Pescara n'avait cessé de s'intéresser à Ochin et à son ordre, et la correspondance entre eux était régulière. Il devait donc avoir à cœur d'obtenir son approbation. Toutefois cette lettre qu'elle reçut à Vilerbe ne l'impressionna pas et il semble qu'elle n'ait pas répondu. D'après Pastor [2] elle avait des doutes sur Ochin depuis l'année précédente. Vittoria mourut en 1547 à Rome où elle avait resserré ses relations avec Michel-Ange qu'elle « mena à Dieu » [3]. Ochin, par contre, trouva une aide efficace auprès de la duchesse de Camerino qui « lui fournit les moyens de traverser les Apennins en compagnie de

1. *Rev. chrétienne*, t. XXIV, p. 283.
Storia dei papi, vol. V, p. 317-325.
3. P. de Bouchaud, *Essai sur la lyrique italienne du XVI^e siècle*, 1912, p. 79.

trois autres moines »[1]. Il gagna ainsi Ferrare où Renée de France l'accueillit et facilita la suite de son voyage. D'après M. Rodoconachi, s'appuyant sur E. Solmi, elle lui aurait procuré comme guide un moine, ancien soldat, Fra Mariano, qui parlait l'allemand et le français, et Ochin lui aurait fait croire qu'il se rendait chez les hérétiques pour les convertir. Tous deux auraient fait route par Mantoue, la vallée du Pô et Aoste.

Ce récit toutefois ne concorde nullement avec celui de M. Ruffet (*Revue Chrétienne*, 1877, p. 285) d'après lequel Ochin entra en Suisse par Chiavenna et Zurich. Renée de France lui avait simplement remis des vêtements et d'autre sobjets de voyage, et le frère de Vittoria, Ascanio Colonna, lui avait donné un cheval. (Il lui fit aussi parvenir quelque argent à Genève.) Or, l'exactitude de cette seconde version est attestée par une lettre de Bullinger à Vadian[2] du 19 décembre, où il dit expressément qu'Ochin arriva d'Italie à Zurich avec d'autres fugitifs et y resta deux jours, au cours desquels ils eurent des entretiens sur des questions religieuses, avant son départ pour Genève. Nous tenons donc le point pour péremptoirement établi.

Le départ de B. Ochin eut un retentissement considérable et les principales victimes furent les Capucins, rendus suspects par l'apostasie de leur ancien général. Peu s'en fallut que l'ordre fût supprimé. Il fut sauvé pourtant par le cardinal Sansovino qui obtint qu'on se contentât de la soumission de tous les supérieurs et d'une interdiction de prêcher qui fut levée au bout de quelques années.

La facilité avec laquelle le mouvement de la Réforme fut ainsi étouffé sur le terrain où il semblait avoir acquis le plus de force, atteste suffisamment qu'il ne pouvait triompher en Italie. Le Saint-Siège n'a jamais cessé de dominer les événements. Toutefois, sa tâche fut facilitée par la fuite des deux représentants les plus autorisés des nouvelles doctrines. La répression n'épargna pas Renée de France elle-même qui, inquiétée à diverses reprises, se retira après la mort du duc de Ferrare, en sa résidence de Montargis, où elle mourut en 1578.

1. Rodoconachi, *La Réf. en Italie*, 1re part., III, p. 242-243.
2. Corpus Reformatorum, XXXIX (*Op. Calvini*, XI), no 441.

II

De 1542 à 1553.

Bernardin Ochin avait cinquante-six ans lorsqu'il commença la vie d'exil et de voyages qui devait durer jusqu'à sa mort. Benrath, dans sa première édition, a publié un portrait de lui, celui-là même, croyons-nous, dont on voit l'original à Rome, à la Galleria Pallavicini (Palazzo Rospigliosi) et qui figure au catalogue avec cette mention : « N° 34. Ritratto di Bernardino Ochino, maniera veneziana. » Il est représenté dans la tenue d'un « cavaliere », tel sans doute que le fit équiper Renée de France avant qu'il quittât la cour de Ferrare.

Bullinger, dans la lettre précitée, le décrit ainsi : « D. (*sic*) Bernardinus Senensis, vir insignis sanctimonia et eruditione, venerandus senex, et canus, procerae staturae et miram per se ferens majestatem... » (19 décembre 1542.)

D'autre part, dans une lettre non datée de Calvin à Viret, nous avons un témoignage de l'accueil que l'ancien général des Capucins trouva auprès des réformés de Genève. A vrai dire, il n'est pas nommé, mais ce ne peut guère être qu'Ochin, comme le dit l'éditeur, qui est désigné en ces termes : « Habemus hic quoque alterum Italum, hominem senem et ipso aspectu venerendum. Fuit apud suos magnae autoritatis. Hic vivit sumptuo suo. Si poterit linguam discere, erit aliquando summopere, ut spero, utilis [1]. » (Octobre 1542.)

Dans une autre lettre (*Ibid.*, n° 431) au même, Calvin ajoute : « Bernardinus noster miris machinis impetitus est ut nobis abduceretur, constanter tamen perstat... Multi Itali eum invisunt. Et jam duo alios concionatores habemus. Quicumque eum noverunt existimant non parvam accessionnem factam esse Christi regno in uno capite. » Enfin, quelques mois plus tard, Calvin écrit à Melanchton : « Habemus hic Bernardinum Senensem, magnum et praeclarum virum, qui suo discessu non parum Italiam commovit. » (*Ibid.*, n° 454.)

Ochin cependant se préoccupait de l'impression qu'avait produite son départ en Italie. Le scandale était énorme et Ochin ne négligea rien pour défendre et sa conduite personnelle et ses idées. Parmi ses premiers actes il faut mentionner une nouvelle lettre à Vittoria Colonna et son adresse

1. *Opera Calvini*, XI, n° 426.

à la ville de Sienne. Pastor signale aussi des lettres à Ghiberti, Morone, et M. Piccolomini a publié en 1905, sous les auspices de la R. Società Romana di storia patria, deux lettres inédites adressées, selon lui, l'une au cardinal Reginaldo Pole, partisan d'une réforme dans le cadre catholique (elle est datée de Genève, du 2 octobre 1542, et mentionne le passage d'Ochin à Bologne où il aurait parlé « longuement » avec le cardinal Contarini), l'autre, à une personnalité vénitienne. Cette dernière contient un passage qui peut laisser supposer qu'elle avait pour destinataire la ville de Venise elle-même, bien qu'il soit plus probable qu'elle était adressée à un ami personnel : « Il est bien vrai, dit Ochin, que j'aurais choisi ma Vénétie pour refuge, et je n'aurais eu nulle appréhension quant à vos justes et courtoises faveurs, mais j'ai préféré souffrir seul que donner à d'autres occasion de souffrir. »

Mais le document de beaucoup le plus important est la missive dans laquelle Ochin plaida sa cause devant ses concitoyens. Nous donnerons la teneur de cette pièce intitulée *Epistola di Bernardino Ochino alli molti Magnifici signori di Balia della città di Siena* [1], et qui est, en somme, bien plutôt une exhortation à suivre son exemple qu'une tentative de justification. Ochin commence par dire qu'il ne vient point donner les lumières que le règne de l'Antéchrist (c'est ainsi qu'il désignera désormais le pape) a longtemps obscurcies, parce qu'une lettre ne pourrait y suffire. Aussi bien, a-t-il déjà commencé cette démonstration dans des sermons qu'il vient de publier et auxquels il compte donner une suite. Il veut présentement confesser un seul point de foi; et c'est que « Jésus a satisfait pleinement, et apaisé complètement (plenissimamente) la colère de Dieu... sans que nous l'ayons mérité par quelque œuvre qui fût digne pour tout ou partie d'une telle grâce. Aussi n'est-ce point parce qu'ils ouvrent les yeux que les élus connaissent Dieu et vont à lui, et accomplissent des œuvres saintes à sa gloire, ou s'efforcent de les accomplir; mais Dieu les accepte, les embrasse (abbracia) et les a élus. » C'est lui qui leur donne ses lumières et leur fait faire œuvre pie, « de telle manière que bien que l'impie soit libre de faire ou de ne pas faire bien des œuvres humaines..., néanmoins, comme il n'est pas régénéré par le Christ, étant méchant et esclave du péché, il ne peut accomplir des œuvres divines et élevées... ». Les justes seront récompensés non « par le mérite de leurs œuvres, mais par le mérite des œuvres du Christ et par pure bonté et miséricorde de Dieu ».

On voit que la question de la liberté se présente à Ochin sous un aspect

1. Genève, per Johannem Girardum, 1543, 55 p.

théologique; mais nous verrons qu'il l'a traitée dans la suite avec un esprit critique très pénétrant et dès maintenant, notons-le, il distingue la liberté dans l'ordre naturel du caractère méritoire des actes.

Ochin, bien entendu, invoque les Écritures [1] et déclare qu'il a dû fuir pour pouvoir proclâmer que ce ne sont pas les œuvres mais la foi qui sauve. L'Antéchrist l'a excommunié et a interdit les écrits où il a commencé à exposer cette doctrine; mais cette mesure même prouve que ses livres contiennent la vérité, et avec eux c'est la parole de Dieu que l'on interdit. Ochin souhaite que l'on puisse librement prêcher l'Évangile en Italie, en France et en Espagne comme en Allemagne. A la fin de sa lettre, il essaie de démontrer que le règne du pape est celui de l'Antéchrist et il termine par un éloquent appel aux Siennois d'ouvrir les yeux à la vérité.

Cette lettre eut un grand retentissement. Elle fut traduite en français dès l'année suivante. Pourtant Ochin ne fut pas écouté; et même dans cette ville où il jouissait d'un grand prestige, une seule voix s'éleva en sa faveur, celle de Paleario, objet lui-même de suspicions, et qui devait être pendu le 2 juillet 1570 sur le pont Saint-Ange. On trouve dans *Amoenitates* (p. 462) une lettre que Paleario avait remise à Ochin pour le recommander à Calvin, qu'il avait connu probablement à la cour de Ferrare.

Parmi les amis d'Ochin, Claudeo Tolomei devait être particulièrement affecté de son départ, car il avait eu jusqu'au bout une confiance complète en lui. Le 11 août 1542, écrivant aux autorités de Sienne, il parlait du prochain voyage de Fra Bernardino à Rome comme ayant pour but de remédier aux désordres qui s'étaient produits parmi les Capucins; Tolomei ajoutait qu'il profiterait de l'occasion pour l'engager à prêcher de nouveau à Sienne. L'hérésie de son ami le consterna donc; mais il lui écrivit sur un ton qui contraste avec les invectives que d'autres adressèrent à Ochin. Dans sa lettre du 15 octobre 1542, il lui demande les raisons de sa fuite et lui reproche de n'avoir pas eu plus de confiance dans sa propre cause. Tolomei se demande en outre si Ochin a reçu des révélations particulières, mais affirme nettement que seule l'Église romaine est gardienne de la vérité et adjure Ochin, s'il s'est éloigné par souci de sa sécurité, de ne pas, du moins, prêcher et enseigner des doctrines contraires à la doctrine romaine. La réponse d'Ochin a été conservée par Joachim Camerarius et une traduction latine abrégée figure dans Schelhorn [2].

1. L'auteur, n'étant pas théologien, laisse à Bernardin Ochin la responsabilité des appels qu'il fait constamment à l'autorité de l'Ancien et du Nouveau Testament.
2. *Ergötzlichkeiten*, Elftes Stück, CXXXVIII, 1145-1159.

Ochin ne devait recevoir d'Italie que des objurgations de ce genre ou des critiques violentes. La profession de foi qu'il avait adressée aux Siennois lui attira une réponse également théologique à laquelle il répliqua. Ces deux documents ont été publiés ensemble sous ce titre : « *Epistola Magistri Hieronimi Lucensis ad Bernardinum Ochinum Senensem cum responsione ejusdem* » (Genève, per Johannem Girardum, 1543). Les deux adversaires discutent des textes et des exemples de l'Écriture, et ces arguties ne nous arrêteraient pas si la question de la liberté n'avait été soulevée par Hieronymus Lucensis en ces termes : « Si Deus operatur omnia, creatura explosa, ergo Adam non gemuit Seth neque David Salomonem, ignem cogimur affirmare quod non caleat, aquam quod non humectat, quoniam Deus operatur omnia in omnibus... » Or, il faut reconnaître que la réponse d'Ochin à cet argument classique est obscure. En voici le passage essentiel : « Si hoc tantum velis : hominem non esse stipitem, facile tibi concedo. Et supervacuum erat, de ea re disputare. Nam falsissimum est quod nugaris nos ex hominibus facere tumeos aut lapides. » Mais il ne s'explique pas davantage sur ce point délicat. Nous verrons, du reste, en parcourant les écrits d'Ochin, que le maintien de la liberté humaine dans sa doctrine n'a jamais cessé de le préoccuper.

Les deux lettres sont, somme toute, courtoises malgré des passages assez vifs, si l'on en compare le ton à celui d'autres controverses de l'époque. La réprobation soulevée par le départ d'Ochin fut exprimée par d'autres défenseurs de l'Église romaine de façon beaucoup plus violente Caraffa lui-même entra en lice. Il attribua l'hérésie d'Ochin à ses « appétits sensuels ». Ochin fut aussi attaqué par Muzio dans une lettre écrite à la fin de 1542, mais publiée plus tard. Il y rappelle à Ochin que le Christ empêcha Pierre de fuir. Ochin aurait dû obéir au pape et Muzio l'accuse d'ambition.

Ochin répondit le 7 avril 1543 par une lettre[1] extrêmement curieuse au point de vue de la psychologie du personnage. Il dit que dans sa jeunesse il a partagé les erreurs de l'Église de l'Antéchrist et qu'il avait adopté la règle de saint François parce qu'elle était la plus « rude, austère et rigide, donc la meilleure et la plus conforme à celle du Christ ». Bien que déçu, il y resta jusqu'à la fondation de l'ordre des Capucins et alors, voyant la « rudesse (asprezza) de leur vie, il se joignit à eux non sans une forte répugnance de sa sensualité ». Mais ses yeux commençaient à s'ouvrir. Il comprit que Jésus a satisfait pour tous ses élus, que les vœux sont

1. *Responsio ad Mutium Justinapolitanum* (Genève, 1543).

inutiles et impies et que l'Église romaine est en abomination à Dieu. Il voulut faire comprendre la vérité peu à peu. Il parlait à mots couverts ou en particulier. Mais l'éveil fut donné au pape. Appelé près de celui-ci, qui venait de commettre six cardinaux à l'extinction de ce que l'Antéchrist appelle l'hérésie, Ochin n'a pas voulu reconnaître son autorité en consentant à cette démarche. Et après avoir consulté ses amis, malgré sa répugnance à quitter l'Italie, il s'est décidé à partir, parce qu'il ne pouvait plus y être utile. En un mot, il a voulu « contribuer à éclairer le monde sur le règne fatal de l'Antéchrist ».

Citons encore les attaques de Caterino Politi de Sienne, de Girolamo da Lucca et de Marco di Brescia. Ochin répondit avec vigueur. Sa réplique au dernier fut imprimée sous ce titre : *Responsio Bernardini Ochini senensis, ad Marcum Brixiensem abbatem ordinis Sancti Benedicti*, Genève, 1543. C'est une violente contre-attaque, où il accuse de blasphèmes exécrables ceux qui le couvrent d'injures.

La polémique avec le Dominicain Caterino Politi se prolongea. Caterino avait pris texte dans une lettre très violente, du 5 janvier 1543, de l'adresse d'Ochin aux autorités de Sienne, et de plus, l'année suivante, il écrivit un pamphlet intitulé : *Rimedio alla pestilante dottrina di Frate Bernardino Ochino. Epistola responsiva diretta al magnifico magistrato di Siena.* Ochin riposta à son heure par la *Riposta alle false calumnie di Fra Ambrosio Caterino*, Augsbourg, 1546.

* * *

Cependant, Ochin se détournait de sa vie passée et se préparait un avenir tout différent. Son séjour à Genève semble avoir été la période la plus heureuse de sa vie. Honoré et admiré, il y travailla et y fonda une famille. Ochin eut quatre fils et deux filles de sa femme originaire de Lucques, mariage qui donna sujet aux catholiques de prétendre que des amours tardives avaient été pour beaucoup dans sa résolution. D'après Spondanus [1], il se maria publiquement à Genève pour fournir la preuve de sa rupture avec Rome. Florimond de Rémond [2] s'est fait l'écho du bruit d'après lequel il avait lié étroit commerce avec sa future femme à Lucques même. Il ajoute qu'elle avait pris l'état de lingère à Genève où ils vivaient tous deux d'expédients. Il est peu probable qu'il ne l'ait épousée qu'à son retour d'Angleterre, car la famille d'Ochin fut toujours traitée avec considération à Genève.

1. T. III, Ad Annum 1547, n° XXII.
2. *Hist. de l'hérésie*, liv. III, chap. V, p. 199.

On a cru longtemps qu'Ochin avait entraîné tous ses enfants dans la triste odyssée qui termina sa carrière, et qu'ils avaient péri avec lui; mais les archives de l'État de Genève prouvent qu'une fille d'Ochin, Aurelia, épousa, en 1562, Laurent Venturini de Lucques, réfugié à Genève depuis 1557. Seize ans plus tard, le 20 juin 1578, Zaletta Venturini, petite-fille d'Ochin, épousa à Genève le professeur Jules Pace de Vicence. Aurelia Ochin eut quatre autres enfants de 1569 à 1573 et s'éteignit en 1624.

Ochin conserva donc des attaches étroites avec la ville où il avait fondé la première église italienne, dès 1542. Les registres du conseil de Genève portent que le 13 octobre, à la requête de Maître Calvin, on bailla à Messire Bernardin de Sienne l'autorisation de prêcher à Saint-Pierre et Saint-Gervais. Il put aussi prêcher dans la chapelle des Machabées, et plus tard on lui donna un logement.

A cette fondation se rapporte peut-être une plaquette dont nous ne connaissons qu'un seul exemplaire. C'est la « Profession de foi de Bernardin Ochin de Sienne en 12 articles, datée du 1er janvier 1543, attestée par ses témoins Pierre Martyr et Augustin de Pie ». Ce document curieux est en allemand [1]. Nous savons par ailleurs que Calvin voyait avec quelque méfiance les protestants de la péninsule. En mars 1543, il écrit à Pellican qu'il a sondé Ochin sur ses opinions parce que les doctrines des Italiens lui sont suspectes, mais que les réponses du Siennois l'ont satisfait. On peut penser qu'Ochin avait senti les suspicions dont il était entouré, et qu'il avait voulu y couper court par un acte solennel. Il est probable que l'original avait été rédigé en italien ou en français, et nous voyons dans le fait qu'il fut traduit en allemand, un indice qu'Ochin et ses amis sentant l'Italie leur échapper cherchaient à s'ouvrir un terrain d'action plus favorable.

Ils n'inspirèrent pourtant jamais ni grande confiance ni grande estime aux protestants de Suisse. Une lettre de Calvin nous en fournit une preuve piquante. A propos de la publication de quelques sermons d'Ochin en français, il écrit à M. de Falais : « Je vous prye me tenir excusé si je ne vous mande encor mon jugement de la translation des sermons de Messire Bernardin. Je vous puis bien dire un mot à l'oreille, qu'ils sont plus utiles en italien qu'en aultres langues, n'estait que le nom de l'homme sert;

1. Cette plaquette nous a été montrée par feu M. Th. Dufour, directeur honoraire des Archives et de la Bibliothèque de Genève, qui en avait fait l'acquisition à la vente A. Gaiffe (Genève, 18-20 avril 1904). Nous n'en notâmes pas alors le titre allemand et depuis nous n'avons pu compléter ce renseignement.

et puis il y a une telle diversité d'esprits qu'il n'est pas mauvais de tâcher à en amener aulcuns par ce moyen... [1]. »

Dès son arrivée à Genève, B. Ochin, heureux de pouvoir enfin exprimer sa pensée librement, prit la plume, et quand il repartit trois ans plus tard, il avait déjà publié, outre ses ouvrages de polémique, la plus grande partie de ses *Sermons* (*Prediche*). De plus, parurent en 1544 et 1545 : 1° *L'Image de l'Antéchrist*, composée en langue italienne par B. Ochin de Sienne, translatée en français. — Cet ouvrage, dont il semble ne pas y avoir eu d'édition italienne, parut presque simultanément en allemand, en hollandais et en espagnol. 2° Bernardini Ochini senensis Sermo ex Italio in Latinum conversus Caelio Secundo Curione interprete. *Quid sit per Christum justificari, tum qui justificationis modus* (Bâle, 1544). 3° *Exposition di Bernardino Ochino di Siena sopra la Epistola di S-Paulo alli Romani* (Genève, 1545).

Ce commentaire est d'un intérêt exclusivement théologique. Ochin prend texte de l'épître de l'apôtre pour établir le bien-fondé de sa doctrine du salut par la foi. C'est ce même thème qui fait l'unité des cinq volumes de Sermons, mais Ochin a déployé dans ces derniers une dialectique et une invention qui l'ont amené souvent à des considérations qui intéressent la critique générale; c'est pourquoi nous consacrerons un chapitre à leur examen. Pour le moment, nous indiquerons, d'après Benrath, que les *Prediche* furent publiés d'abord à Genève, en séries qui se succédèrent à partir de l'automne de 1542 et respectivement, une, contenant vingt sermons, le 10 octobre 1542, quatre en 1543, la première de vingt-six sermons (cette série et celle parue en 1542 composent la plus grande partie du tome I qui compte cinquante sermons en tout) le 25 janvier et la dernière le 3 novembre [2], — et deux en 1544, la première, du 15 mars, contient treize sermons qui complètent le tome II. La seconde porte le titre spécial de : *Sermones de fide.* Elle fait partie du tome III.

Postérieurement, les *Prediche* furent réimprimées deux fois du vivant d'Ochin et complétées. A cet égard, nous résumerons une note manuscrite

1. *Opera Calvini*, XII, n° 784.

2. Nous avons vu à la bibliothèque Sainte-Geneviève, à Paris, un exemplaire de cette série (elle comprend vingt-cinq sermons sur la prédestination) qui porte en première page : « Stampato in Venetia 1543, Die tertia Novembris, » M. Aubert, de la Bibliothèque de Genève, nous a communiqué à ce sujet une note qu'il a trouvée dans les papiers de M. Th. Dufour. Celui-ci signale quatre exemplaires de cette série. Trois, que possèdent les bibliothèques de Berlin, Winterthur et Londres (British Museum), portent : Stampato in Geneua 1543. » Quant au quatrième, celui de la bibliothèque Sainte-Geneviève, on a changé à la plume le G en V et de l'*u* on a fait *ti*. Cette explication est conforme à nos propres observations.

que nous avons trouvée dans le tome I de l'exemplaire qui fait partie de la Collection Guicciardani à Florence et dont la Direction de la « R. Biblioteca Nazionale » nous autorise à faire état. Il y est fait mention qu'il existe deux éditions, publiées à Bâle, des sermons. La première, en quatre tomes, imprimée pas plus tôt que 1544, car elle contient la réimpression des Sermons parus à Genève de 1542 à 1544. Le tome II a une préface de l'imprimeur qui se donne pour Italien. Le tome IV a un court prologue de l'auteur. Les lettres initiales sont semblables à celles des tomes I et III. L'édition postérieure a cinq tomes et le cinquième porte la date 1562, « Basilea ». Les caractères sont semblables à ceux de l'autre édition, mais les lettres initiales sont différentes et le papier est moins bon. Le tome II n'a pas la préface de l'imprimeur et au-dessus du titre on a supprimé la mention : « imprimé pour la première fois » (non mai più stampate.) En raison de l'extrême rareté des œuvres d'Ochin, ces détails que nous croyons inédits intéresseront les bibliophiles. En ce qui concerne la première édition, Benrath dit (2e édit., ch. VII, p. 193) que le troisième tome parut seulement en 1551 et il en donne pour preuve que, le 6 octobre de cette même année, la Sorbonne fit figurer ce volume parmi les ouvrages déclarés hérétiques. D'autre part, on sait que Muzio s'était renseigné à Bâle en 1549 au sujet de cette publication et que l'ouvrage n'avait point paru. Benrath, enfin, pense que le quatrième volume parut en 1551 au moment du séjour d'Ochin à Bâle. Le cinquième volume parut en 1562 peu après les *Labyrinthes* et en même temps sans doute que la seconde édition des précédents, mais Benrath ne parle pas de celle-ci. Signalons deux éditions françaises partielles : Sermons (22) de Bernardin Ochin, traduits en français, Genève, 1561, — Sermons de Bernardin Ochino, traduits en français, Lyon, Vascosan, 1561.

Les biographes d'Ochin ne donnent pas les raisons de son départ de Genève. Nous pensons que son humeur fougueuse et le désir d'agrandir son champ d'action, contribuèrent à le décider à accepter les offres des habitants d'Augsbourg. Ochin dut se remettre en route un peu moins de trois ans après son arrivée, car une lettre extrêmement élogieuse de Calvin, du 15 août 1545, le recommande à Micon, de l'Église de Bâle. En voici les derniers mots : « Facies igitur quod te sponte fuisse facturum scio ut intelligat se ab omnibus Christi ministris amari »[1]. Il n'y a donc aucune raison de penser que des dissentiments se fussent élevés entre eux comme on l'a avancé sans preuves (*Grande Encyclopédie*, Art. Ochin).

1. *Opera Calvini*, XII, n° 678.

Ochin cependant s'arrêta fort peu de temps à Bâle car sa « gratissima... presentia » à Strasbourg est signalée par un mot de Bucer à Calvin du 29 août 1545.

Poursuivant sa route, Ochin arriva à Augsbourg le 20 octobre, selon le permis de séjour conservé aux archives. Il y fit un séjour de deux années. Schelhorn [1] mentionne deux décrets du sénat d'Augsbourg, d'octobre et décembre 1545, qui prouvent qu'Ochin avait été régulièrement appelé à Augsbourg comme prédicateur, loin de s'y être imposé (eingedrungen). Il prêchait à l'église Sainte-Anne et recevait 200 florins par an.

De ce moment date *L'Esposilione sopra la epistola di S.-Paulo alli Galati* (Augsbourg, 1546). L'avant-propos seul est intéressant pour nous. Ochin y affirme que Dieu a créé le monde pour l'homme et non pas le contraire, mais l'homme lui-même a été créé pour servir Dieu, le connaître et l'aimer. Toutes les vertus naissent de la connaissance de Dieu, et elle est à la portée des ignorants. Mais la majesté de Dieu étant incompréhensible, il s'est fait connaître d'abord dans ses créatures, puis dans les Écritures. Paul a montré excellemment dans cette épître que nous ne pouvons que par le Christ atteindre à cette connaissance et à la justice. Nous devons donc nous y appliquer avec diligence, mais il faut bien comprendre Paul pour ne pas se perdre dans les Écritures comme dans la mer.

Plusieurs des œuvres antérieures d'Ochin furent traduites à la même époque, les vingt-six premiers « Sermons » (relatifs à la justification par le Christ) en allemand, le *Commentaire sur l'Epître de saint Paul aux Romains* en allemand et en latin. Benrath mentionne aussi des compositions moins importantes : *Ain chrisllichs schönes und trosllichs Bell* (*Gebet*), *Ain Gesprech der flaischlichen Vernunft* (1546), — et *Von der Hoffnung eines chrisllichen Gemüts* (1547), toutes trois conservées en allemand seulement. Un incident curieux de cette période a été signalé par Benrath. Il s'agit d'une tentative du fondateur de l'ordre des Jésuites (fondé en 1540) de ramener Ochin dans le giron de l'Église catholique. Elle échoua malgré l'habileté de l'intermédiaire employé [2].

En 1847, les événements politiques vinrent obliger Ochin à une seconde fuite. La Réforme avait, jusqu'en 1545, bénéficié en Allemagne des em-

1. *Ergötzl*, Elft. St, chap. CXXXVIII, p. 1141-1145.
2. Benrath se réfère à Gothein, *Ignacio von Loyola* (1895, p. 314), *Cartas de san Ignazio*, 65, 12 déc., 45; et Bartoli, *Della Vita e dell Istituto di san Ignazio*, IV, 21 (*Realencycl. für protest. Theol. u kirche. Art. Ochino*).

barras de Charles-Quint. En 1529, alors que les Turcs étaient en Hongrie, il avait fait proclamer la liberté de conscience par la diète de Spire, en interdisant seulement la propagation des doctrines nouvelles concernant l'Eucharistie. La tolérance avait toutefois entraîné les excès scandaleux des Anabaptistes de Munster qu'il fallut réduire par la faim, après un siège de plus d'un an. Aussi, après la signature de la paix de Crespy avec la France (1544), et délivré, d'autre part, de ses préoccupations du côté de l'Orient par la guerre que Soliman menait contre les Perses, l'empereur résolut-il de s'occuper plus activement des affaires intérieures de ses États. Le 13 décembre 1545, le concile œcuménique s'assembla à Trente et il apparut bientôt qu'une réconciliation était impossible. Cinq mois après la mort de Luther, la guerre éclata (juillet 1546) et en 1547, Charles remporta à Mühlfeld une victoire décisive sur ses principaux adversaires, l'Électeur de Saxe et le Landgrave de Hesse. Les troupes impériales occupèrent alors Augsbourg, et à leur approche, Ochin, averti par des membres du sénat que l'Empereur demandait qu'il lui fût livré, s'éloigna.

A ce même moment, l'Angleterre échappait au régime terrible d'Henri VIII. Ce prince qui, tout en rompant avec Rome, avait prétendu rester orthodoxe, et envoyait au supplice quiconque mettait en doute son infaillibilité théologique, avait, à la suite du bill des six articles, voté par le Parlement en 1537, couvert son royaume de bûchers et d'échafauds. On compta, dit-on, soixante-douze mille condamnations capitales. Quand il mourut, en 1547, son fils Edouard, né de Jane Seymour, monta sur le trône et le schisme évolua vers le luthérianisme, sous l'influence du régent, le duc de Sommerset. Celui-ci interdit la célébration de la messe et ordonna l'usage de la bible en langue vulgaire, mesure qu'Henri VIII, du reste, avait préparée en publiant lui-même une traduction des Écritures. Le pays offrait donc un terrain favorable et il n'est pas surprenant qu'Ochin s'y soit rendu. En quittant Augsbourg, il passa par Bâle, puis par Strasbourg où il retrouva Pierre Martyr. Ensemble ils gagnèrent l'Angleterre où les appelait, d'ailleurs, Thomas Cranmer, archevêque de Canterbury, qui estimait le moment venu pour l'Angleterre d'adopter franchement la Réforme. (Il devait être brûlé vif lors de la restauration du catholicisme, sous la reine Marie). Reçu à Lambeth Palace, résidence épiscopale, Ochin fut nommé prédicateur italien à Londres, puis, le 9 mai 1548, chanoine de Canterbury, sans obligation de résidence. On lui assigna une pension de cent marks (*sic*) sur la cassette privée d'Édouard VI. Quant à Pierre Martyr, il se rendit à Oxford. La famille d'Ochin l'avait suivi en Angleterre où il eut un fils.

Sa position assurée, Ochin se remit au travail et, dès 1549, fit paraître une œuvre très curieuse qui atteste sa puissance d'invention. Publiée dans la traduction anglaise, elle n'a jamais été rééditée, mais Benrath l'a traduite en allemand (Halle, 1893). En voici le titre : *A Tragoedie or Dialogue of the uniuste usurped primacie of the Bishop of Rome, and of all the just abolifying of the same*, made by Master Bernardine Ochine, an Italien, translated of Latine to english by Master John Ponet, Doctor of Divinitie, never printed before in any language [1]. (Une tragédie ou dialogue sur la primatie injustement usurpée de l'évêque de Rome et sur tout ce qui concerne sa juste abolition, écrite par Maître Bernardin Ochin, italien, traduite du latin en anglais par Maître J.-P., etc., jamais imprimée auparavant en aucune langue.) Elle est dédiée au roi Édouard VI.

Ce drame fabuleux comprend neuf scènes d'un intérêt presque constamment soutenu. Dans la première, Lucifer explique à ses fidèles qu'il a conçu l'idée de ramener à lui l'humanité que le Christ lui a ravie, en établissant un nouveau paganisme, sous l'apparence de l'Église, et en mettant à la tête de celle-ci un de ses suppôts, orné du titre de représentant de Dieu sur la terre. Aux doutes émis par Belzébuth sur les chances de réussite, il répond que la ruse et la persévérance peuvent beaucoup, qu'il éblouira les peuples par la pompe des cérémonies et que, comme moyens directs, il relèvera la chair et le libre arbitre. Les hommes s'imagineront que leur salut dépend d'eux. Tout d'abord, il s'agit de donner le rôle de l'Antéchrist à un homme qui l'accepte, en vue des honneurs. L'évêque de Rome est indiqué, parce que cette ville est la tête du monde. De plus les évêques y ont mis en usage une pompe qui contraste avec les traditions apostoliques. Enfin, il y a eu trop d'hérésies en Orient.

A la scène II, nous assistons à un colloque du pape Boniface et du docteur Sapience, conseiller de l'empereur Phocas, que Boniface veut rendre favorable à son plan en le lui présentant comme susceptible de consolider l'autorité impériale.

Scène III : l'Église de Rome s'efforce de dissiper les suspicions du peuple de cette ville, qui voit avec inquiétude l'élévation projetée de son évêque; il redoute la simonie et doute de l'infaillibilité.

Scène IV : Boniface, inquiet de l'opposition faite par les Églises, consulte le « jugement de l'homme »; celui-ci lui conseille de faire remonter au Christ même l'origine de son ordination afin de ne plus dépendre de l'empereur et d'étendre son autorité au delà de l'empire.

1. Londres, 1549.

A ces fins, le « Jugement de l'homme » fournit à Boniface de fausses épîtres où il est dit que saint Pierre est venu à Rome et y a été crucifié, ce qui permet au pape de se dire son successeur.

La cinquième scène contient une discussion théologique entre les ambassadeurs des différentes Églises. Elle se prolonge jusqu'à ce que les partisans de la papauté, voyant les événements tourner contre leur gré, mettent fin brusquement au concile en faisant entonner le *Te Deum laudamus*. Après quoi le pape est ramené en triomphe pendant que les ambassadeurs sont malmenés.

Nous nous retrouvons en enfer à la sixième scène. Lucifer se réjouit de la naissance de l'Antéchrist et dresse son plan pour accroître la puissance de l'Église romaine. Il compte surtout sur la vente des indulgences et l'illusion du libre arbitre. De plus, Lucifer utilisera l'instinct qui porte l'homme à chercher conseil et à exprimer son repentir. L'institution de la confession, en ouvrant tous les secrets aux prêtres, leur donnera un pouvoir immense. En même temps le sacrement de l'Eucharistie sera interprété comme une nouvelle Passion, comme si la première n'avait pas suffi, afin de rehausser le rôle de l'Eglise. Enfin on instituera le célibat des prêtres, pour leur donner l'apparence de la sainteté, ainsi que des époques de jeûne et de continence sexuelle, afin de vendre des dispenses.

Scène VII. Le Christ se lamente avec Michel et Gabriel. Il désire raccourcir ces jours abominables, bien que Dieu en tout ceci n'ait voulu que rendre sa gloire plus éclatante, et que pas un seul élu n'ait péri pendant le règne de l'Antéchrist. Gabriel est chargé d'inspirer à Henri VIII l'idée de débarrasser ses États du règne de l'Antéchrist.

Scène VIII. Henri VIII s'ouvre de ses doutes sur le pape à l'archevêque de Canterbury qui le persuade, à l'aide de nombreux textes, que le pape est bien l'Antéchrist.

Scène IX. Edouard VI s'entretient avec ses conseillers de la nécessité de continuer l'œuvre de son père.

Il n'est pas invraisemblable que Milton, sur lequel Ochin a eu, à d'autres points de vue, une influence incontestable comme nous le verrons plus loin, ait connu cette œuvre et qu'il y ait pris l'idée du conseil infernal du *Paradis perdu*. Ici et là il s'agit d'une délibération des démons pour perdre le genre humain et lutter contre le ciel par la ruse.

De ce séjour de six années en Angleterre datent aussi des traductions en anglais d'œuvres antérieures : en 1548, *Sermons of the rygle famous and excellent Clarke B. Ochin translade from the italian par B. Argentine*, Ippeswich, 1548, soit cinq sermons qui devaient être réédités avec un

sixième en 1648. En 1555, *Certayne sermons of the rygle famous and excellent clark Bernardine Ochine ;* et *Fourleen sermons concerning the predestination, etc., translated by Anna Cook*, London, by Thon Day.

Mentionnons à cette occasion la publication postérieure de *Certains godly and very profitable sermons of Faithe and Hope and Charitie first set forth by Master Bernardine Ochine and now... translated into the english by William Phiston* (the East London, 1580).

En 1553, Edouard VI mourut à dix-sept ans. Le régent fit proclamer une arrière-petite-fille d'Henri VII, Jane Grey, pour écarter la princesse Marie, fille de Catherine d'Aragon. Mais cette usurpation se heurta au loyalisme du peuple, Jane fut renversée après un règne de deux jours qu'elle paya de sa vie, et Marie monta sur le trône. Le catholicisme triomphait avec elle et, pour la troisième fois, Ochin s'enfuit.

III

De 1553 à 1564.

C'est à Genève, après être de nouveau passé par Strasbourg, qu'Ochin porta d'abord ses pas, et cette fois encore il y trouva bon accueil. Il y arriva le lendemain du jour où Calvin avait donné à son tour un horrible exemple d'intolérance fanatique, en envoyant au supplice le théologien espagnol Michel Servet. On a prétendu qu'Ochin avait désapprouvé hautement ce crime, mais nous n'avons trouvé aucune confirmation de cette assertion, et les archives de Genève contiennent une lettre (de Zurich, décembre 1555) qui prouve qu'il n'y eut, après cet événement, aucun refroidissement entre les deux hommes; en tout cas Ochin s'efforce de s'assurer les bonnes grâces de son correspondant, car il accable Calvin d'éloges et le félicite avec insistance d'avoir eu raison des « varios et insolentes tumultus » dirigés contre lui. Il s'agit évidemment des émeutes provoquées en 1554 par la « cabale libertine », et dont la répression donna à Calvin une pleine autorité dans la ville [1]. Dans la même lettre, Ochin parle de ses espérances et se déclare prêt à diriger son œuvre (operam meam) selon les ordres de Calvin et non pas seulement conformément à ses prières. Il promet des lettres plus fréquentes et finit par ces mots : « Vale, saeculi nostri decus et omnes istos symmistas verbis meis saluta [2]. »

1. J. de Gauthier, *Hist. de Genève*, t. III, liv. VIII, p. 421, 467 ss.
2. *Op. Calvini*, XV, n° 2355.

Ochin reconnaissait donc la suprématie de Calvin et il est bien invraisemblable qu'il ait jamais pris position ouvertement contre aucun de ses actes.

Cette lettre, toutefois, a été écrite dans un but très manifeste. Ochin venait d'être nommé pasteur de la congrégation des réfugiés italiens de Locarno à Zurich et il tenait à rassurer les autorités réformées sur son orthodoxie qui, comme celle de tous ses compatriotes, leur était suspecte.

Ochin semble être resté peu de temps à Genève, car avant son installation à Zurich il fit un séjour à Bâle. Il y eut des relations avec Castalion et employa sans doute son temps à publier le quatrième volume des sermons, ainsi qu'un ouvrage de pure polémique contre la papauté, les *Apologi nelle quali si scuoprono li abusi, sciocchezze superstitioni errori idolatrie el impietà della sinagoga del Papa el spetialmente de suoi preti monaci e frati* (1554). Ce livre fut traduit presque aussitôt en allemand où il eut deux éditions et, plus tard, en hollandais (Dortrecht, 1607, et Amsterdam, 1691).

La colonie évangéliste italienne auprès de laquelle Ochin devait passer ses dernières années de tranquillité comptait soixante familles. Bullinger écrit à l'occasion de son installation à Calvin : « Locarnensis ecclesia ab amplissimo magistratu urbis nostrae collecta est. Concessum est templum Sancti Petri. Vocatur D. Bernardinus Ochinus ut pastor sit ecclesiae exsulis. Magistratus illi solvet annuatim 15 urnas vini, 18 cantinos tritici, avenæ 2, tigurinos aureos 50 et hospitium... (Tiguri, 14 junii anno 1555) [1].

A Zurich, Ochin fut rejoint par Pierre Martyr qui succéda à Pellican (alias Kurschner), mort en 1556, et se lia avec Bullinger et Lelio Socin. Ce dernier, quoique plus jeune que lui de quarante ans, devait l'intéresser pour deux raisons : il était Siennois et possédait un grand talent d'orateur. Son influence sur Ochin a été très discutée par les théologiens. On sait que le socinianisme a été constitué par Faustus Socin (1539-1604), conformément aux idées de son oncle Lelio. Celui-ci avait des doutes sur la résurrection de la chair, la prédestination, la personnalité du Saint-Esprit et la divinité du Christ [2]. En parcourant les écrits d'Ochin, nous verrons que cette doctrine est en opposition avec ses idées sur la plupart des points. Toutefois, il s'en est rapproché en dernier lieu, par sa complaisance envers l'unitarisme. Carnichel-Biron a remarqué son silence sur le dogme de la Trinité dans son *Catéchisme*, publié en 1561 [3]. Cet

1. *Op. Calvini*, t. XV, n° 2228.
2. *Encyclopédie des sciences religieuses*. Art. Antitrinitaires.
3. *Ess. sur B. Ochin*, p. 43 ss.

auteur pense que les idées d'Ochin à cet égard différaient de celles des Réformés et qu'il n'admettait de Trinité que celle qui est véritablement enseignée dans les Ecritures, et qui ne contredit pas la raison. Ce n'est pas pourtant sur ce point que les divergences entre Ochin et les milieux dirigeants de Zurich et de Genève étaient le plus apparentes, car le calvinisme professait une doctrine rigoureuse de la prédestination qu'Ochin n'a jamais adoptée. Ce désaccord de principe devait donc s'accentuer à mesure qu'Ochin, parvenu à un âge où un homme de pensée concentre ses méditations en leur forme définitive, publiait les œuvres où il a donné sa pleine mesure. En 1556 parurent : 1° le *Dialogo del Purgatorio*, traduit immédiatement en latin et en allemand et, en 1562 en français, par Antoine Cercia (réédité en 1878, Librairie générale, Paris). L'édition allemande semblerait avoir précédé l'édition italienne, car elle porte la date MDLV. Elle est intitulée : *Dialogus. Das ist ein Gespräch von dem Fegfeuer.* (zu Zurich bei Andrea und Jacobo, den gessnern Gebrüder) ; 2° *Syncerae et verae doctrinae de coena Domini expositio per Bernardinum Ochinum Locarnensium Ecclesiæ pastorem contra libros tres Joachimi Westphali Hamburgensis Ecclesiae praedicatoris.* Tiguri apud Gesnerum 1556 mense Januario.

Dès ce moment, les critiques commencèrent ouvertement. Haller écrivant à Berne, le 15 mars 1556, au sujet de cette œuvre, réprouve non l'« argumentum ipsum et materiam » mais le « tractandi rationem argumentorum vim et explicandi dexteritatem [1] ». L'indépendance d'Ochin dans ses polémiques devait entretenir Calvin dans sa vieille méfiance envers les Italiens, et, en effet, nous relevons dans les *Mémoires de l'Institut National Génevois* [2] que le 16 mai 1558, Calvin amena devant le Petit Conseil le pasteur de la communauté italienne, Lactance Regnone, et quelques anciens, en raison de leurs velléités d'indépendance, et leur fit rédiger une profession de foi sommaire, à laquelle la communauté se soumit.

En somme, il ne s'agissait encore que de vétilles et Ochin restait un personnage estimé et de poids auprès des Réformés, autant qu'il était honni des catholiques romains. A cet égard, nous avons relevé dans une lettre de Gratarolus à Calvin, de Bâle, le 22 avril 1559, une allusion à une tentative d'assassinat dont il aurait été l'objet de la part de sicaires envoyés d'Italie, pour réduire les émigrés de ce pays par la terreur. Cet attentat aurait été dirigé « contra matronam Isabellam et Ochinum. Dominus tuebitur suos... [3]. »

1. *Op. Calvini*, XVI, n° 2410.
2. Vol. XIV, p. 3.
3. *Op. Calvini*, XVII, n° 3044.

En 1561, parurent certainement :

1° *Dispula di M. Bernardino Ochino da Siena intorno alla presenza del corpo di Jesu Chrisio nel Sacramento della Cena.* Non mai per l'addietro stampato. In Basilea MDLXI. 2° *Il catechismo, o vero Institutione christiana di M. Bernardino Ochino da Siena, in forma di dialogo. Interlocutori il Ministro et Illuminato.* Non mai piu per l'addietro stampato. In Basilea MDCXI, 8°, Buchsenschutz en dit que « c'est... un exercice catéchétique et un traité de morale chrétienne mêlé de casuistique » [1].

3° De la même année datent peut-être, en outre, les *Prediche di M. Bernardino Ochino Senese nomate Laberinti del libero, o ver servo arbitrio, Prescienza, Predestinatione et Libertà divina, e del modo per uscirne.* Non mai per l'addieto stampati. In Basilea 8°, ouvrage, qui, comme le premier des précédents, fut immédiatement traduit et parut en latin.

En publiant un ouvrage sur la question de la liberté de l'homme, Ochin s'affirmait sur le fond même des doctrines des Réformés, et nous savons déjà que depuis vingt ans au moins ce problème le préoccupait. Il devait donc y consacrer ses efforts, et son œuvre, d'autre part, ne pouvait manquer d'éveiller une curiosité soupçonneuse.

Le fait qu'il la publia sans l'autorisation de la censure de Zurich indique du reste qu'il prévoyait des résistances et il est à son honneur d'avoir néanmoins donné un relief saisissant aux arguments en faveur de la liberté. Des observations lui furent faites, en effet, entre autres par Bullinger, et on lui enjoignit de ne plus rien publier sans autorisation. A partir de ce moment, Ochin fut surveillé et le bruit courut qu'une secte d'hérétiques, les Biandratistes (fondée par George Biandrata en 1515 et que Calvin déclara impie en 1559 : *Responsum ad Quæsliones G. Biandrali*) se réclamaient de lui. Toutefois, en mentionnant cette rumeur, Sarnicius, dans une lettre datée de 1562 à Tretius, ajoute : « Scimus quidem eos mentiri. Neque enim consentaneum videtur tantum hominem præsertim in hoc ultima sua senecta, hujuscemodi deliriis contaminatum esse [2]. »

Ochin eût donc terminé tranquillement, parmi les fidèles de Locarno et ses amis de Zurich, une vieillesse attristée seulement par la perte de sa femme, morte d'accident en 1563, s'il n'eût provoqué un scandale inouï par son dernier grand ouvrage, les *XXX Dialogues* [3], paru en 1563.

1. *Et. sur la vie et les œuvres de B. O. de S.*, p. 41.
2. *Op. Calvini*, XIX, n° 3875.
3. M. Rodoconachi (*La Réforme en Italie*, appendice, p. 361 à 404) a donné une traduction des Dial. VII à XI.

Contrairement à son habitude, Ochin ne fit pas paraître son œuvre en italien. Il eut recours de nouveau au traducteur des « Labyrinthes », Castalion, et l'unique édition est en latin.

L'affaire éclata à la fin de l'année. Au mois de juin, Bullinger écrivait à Bèze, qui semble avoir eu la haute main dans les événements, en ces termes : « Librum Ochini non legi, nec vacaret legere. Minime autem puto illum facere cum Servetanis, Grybaldistis et Blandrastistis, quos palam exsecratur... Superioribus diebus ex casu gravi mortua est ejus uxor, relictis illi liberis, et admodum est miser. Puto ipsum afflictissimum aliis non diu supervicturum [1] ». Il fallut donc quelques mois pour que l'étonnement provoqué par ce livre et surtout par le Dialogue XXI amenât un éclat. Ce dialogue était consacré à la polygamie et, bien qu'Ochin se posât en adversaire de cette coutume, ses arguments parurent si faibles vis-à-vis de ceux qu'il mettait dans la bouche de son adversaire, que l'on ne doutât point qu'il eût usé de ce stratagème pour exposer des idées qu'il savait devoir soulever une vive réprobation. Les excès récents des anabaptistes et d'autres dissidents, donnaient à ce sujet une actualité périlleuse pour qui osait y toucher; en outre, un cas célèbre de bigamie devait rendre les Réformés particulièrement soucieux de se défendre de toute compromission sur ce point. En 1539, le Landgrave Philippe de Hesse, dans des circonstances sur lesquelles nous reviendrons plus loin, avait obtenu de la complaisance de Luther et de Melanchton une sorte de licence exceptionnelle pour contracter secrètement une seconde union. Mais l'affaire s'était ébruitée et avait eu un retentissement fâcheux pour les protestants. De plus, le langage d'Ochin était équivoque en ce qui concerne la Trinité. Or, c'est sur cette question que Servet avait été condamné; Ochin ne devait donc y toucher qu'avec précautions. Enfin, malgré l'avertissement précédemment donné au nom des Consuls et du Sénat, le livre n'avait pas été soumis à la censure de Zurich.

La correspondance des Réformés atteste la violence avec laquelle se déchaîna l'orage. Wissembourg en entretient Bullinger le 25 novembre et l'informe des poursuites, provoquées par Bèze, dont Castalion était l'objet [2]. Ce dernier se défendit par une longue lettre au Sénat de Bâle. Cependant, Bullinger écrit de Zurich à Bèze le 28 novembre : « Bernardini Ochini Dialogos illos 30 inspeximus : capita quædam perversarum doctrinarum (totus liber nil aliud est quam impia perversitas) annotavimus, ad senatum

1. *Op. Calvini*, XX, n° 3967.
2. *Ibid.*, XX, n° 4047.

retulimus qui vehementer juste commotus hominis audacia et impuritate ipsum officio dejecit, denique urbe et agro dejecit... Parum defuit quin longe aliter cum sene inveterato dierum malorum actum fuisset [1]. »

Ainsi Ochin échappa de peu au sort de Servet. Sa situation, d'ailleurs, était terrible. A l'âge de soixante-dix-sept ans, avec cinq enfants, il était en plein hiver jeté sur les grandes routes de l'Europe centrale, et lui, qui n'avait connu que des accueils chaleureux, était mis au ban de la chrétienté. Ochin s'est plaint, à juste titre semble-t-il, que son procès ait été conduit avec une rapidité qui fit négliger les formes. Le Sénat le condamna d'abord sur le texte du XXI^e Dialogue, sans l'entendre et sans examiner les autres. Il y eut toutefois une contre-enquête et Ochin comparut devant le bourgmestre assisté de trois conseillers; mais ces nouveaux juges restèrent impitoyables.

Ochin, sans attendre la fin du délai qui lui était accordé, partit le 2 décembre et, dès le 23, Weissemburg écrivit à Bullinger qu'on lui avait signifié d'avoir à quitter Bâle. Ochin avait proposé de faire une profession de foi explicite, mais on ne voulut pas l'entendre et on lui reprocha d'avoir porté le déshonneur dans la ville, par la publication de son ouvrage. Repoussé également de Mulhouse, il se dirigea sur Nuremberg. On a dit qu'au cours de ce voyage, en passant à Schaffouse, il rencontra le cardinal de Lorraine. Il semble qu'il le connaissait, et on a prétendu sans preuves qu'Ochin avait alors des velléités de rentrer dans l'Église romaine. Cette entrevue préoccupa les Réformés et le tome XX des *Op. Calvini* (n° 4068) contient une lettre de Luger à Bullinger qui répond évidemment à une demande de renseignements. Toutefois, dans cette lettre (datée du 5 janvier 1564), la date du 16 décembre est donnée pour celle du passage du cardinal. Il faudrait supposer qu'Ochin, en quittant Zurich, s'est dirigé vers le Nord-Est, puis a rebroussé vers Bâle. En ce qui concerne l'entrevue, Luger n'a pu obtenir que les renseignements les plus vagues. L'hôte du cardinal a pu seulement lui dire qu'il avait reçu quelques visites cette nuit-là, et qu'il s'était promené longtemps dans la salle avec un autre vieillard. Bullinger dut obtenir des confirmations plus précises, sinon plus exactes, car le 6 janvier, il écrit à Bèze qu'Ochin avait parlé au cardinal des vingt-quatre erreurs (cent, dira Bèze plus tard) dont il se faisait fort de convaincre les Réformés. « Quatre seraient déjà trop », aurait dit le cardinal. Enfin Ochin aurait remis quatre exemplaires

1. *Op. Calvini*, XX, n° 4048.

de ses dialogues à celui-ci: « Nous les lirons, aurait dit le cardinal, mais si nous y trouvons des choses qui nous déplaisent, nous les jetterons au feu. » Meyer, en rapportant cet incident, le croit controuvé et pense qu'Ochin est allé de Mulhouse à Nuremberg sans passer par Schaffouse. Nous sommes d'accord avec lui sur ce dernier point, et comme, d'autre part, il y a tout lieu de supposer que le 17 décembre, Ochin était à Bâle, où l'interdiction de séjourner lui fut signifiée le 23, il semble peu vraisemblable que l'entrevue ait jamais eu lieu.

A Nuremberg, Ochin trouva un refuge précaire, car on ne lui octroya qu'un permis de séjour provisoire. Il en profita néanmoins pour présenter sa défense dans un dernier dialogue, celui de *La Prudenza humana e Ochino*, publié pour la première fois en 1764, par Schelhorn, dans ses *Ergölzlichkeiten*. Nous nous occuperons de cette dernière œuvre et des *XXX Dialogues* dans notre chapitre final. De la même époque, date un dialogue inachevé, le *Dialogo del Peccato, Interloquitori, l'Anima la Moral Philosophica, la Scholastica theologia, et la divina theologia;* Benrath pense qu'il a été composé au cours de l'année 1563. En tout cas, il n'a jamais été publié jusqu'à ce jour. On le trouvera en appendice au présent travail. Ochin fit faire quelques copies du premier de ces dialogues et il en parvint une, le 20 mars, entre les mains de Bullinger, qui répondit le 24.

Les derniers mois de la vie d'Ochin furent tragiques. On sait qu'en février ou mars, il fit un voyage à Francfort: mais en avril une lettre de Dathaenus, datée de cette dernière ville, et adressée à Bullinger, annonce son départ pour la Pologne. Ochin avait dédié ses dialogues au prince polonais Nicolaus Radziwill. Il pensait donc trouver refuge auprès de lui. Il fut, en effet, autorisé à prêcher pour les réfugiés italiens. Mais, dès le 7 août, intervenait un édit, rendu à l'instigation du nonce Commendon, interdisant le séjour du royaume aux non-catholiques. Chassé une fois de plus, on ne sait où il se dirigea d'abord. Il y a lieu de penser, toutefois, qu'il chercha un refuge près des Frères Moraves ou Frères de Bohême, descendants des Hussites, mais persécutés eux-mêmes à la même époque par l'empereur Ferdinand Ier. On retrouve sa trace vers la fin de l'année, ou au commencement de 1565 (selon l'*Encyclopédie religieuse*), alors que ses enfants mouraient à Piaczow, frappés par la peste. Lui-même enfin succomba quelques semaines plus tard au même mal à Slavkov, lieu destiné à devenir célèbre deux siècles et demi plus tard sous son nom allemand, Austerlitz. Ochin eut la consolation de s'éteindre près d'un compatriote, Nicholas Paruta, de Venise, comme il résulte d'une pièce signalée par

Benrath qui figure aux Archives d'État de Venise. (Processi del Sant' uffizio, Busta 22.)

Boverio, dans le premier tome (paragr. 46-65) des *Annales minorum Capucinorum*, a inventé de toutes pièces un roman absurde sur la fin de l'ancien général de son ordre. Celui-ci aurait abjuré ses erreurs, reconnu l'Église romaine et renié son enseignement devant ses disciples. Ceux-ci l'auraient alors accusé devant les magistrats de Genève et enfin on l'aurait tué. « In fidei catholicæ confessione constans interficitur », dit Boverio qui ajoute même « De extrema ipsius conversione, et morte pro fide perpessa acto probattissimo testimonia adferuntur ». Il va jusqu'à invoquer le témoignage de Bèze. Il n'y a pas un mot de vrai dans cette fable ridicule.

CHAPITRE II

Les " Sermons " (Prediche) d'Ochin.

Les cinq volumes de *Sermons* (*Prediche*) de B. Ochin constituent son œuvre la plus importante. Cette forme littéraire convenait à son talent souple, à son imagination féconde et sa carrière l'y avait adapté complètement. Ochin excelle à rendre acceptables au lecteur des idées isolées qu'il n'aurait pu probablement réunir en un système bien lié. De plus, sur beaucoup de points sa pensée est toujours restée vacillante et inclinée vers l'hétérodoxie, et ce genre d'exposition lui permettait de laisser dans l'ombre les points embarrassants ou compromettants. Auprès des protestants comme en Italie, il ne s'est jamais senti à l'aise pour exprimer ses opinions; car, à creuser les problèmes, il ébranlait parfois les fondements des dogmes. Le libre examen était pour lui une nécessité de nature et s'il s'imposait de l'asservir aux textes, il n'hésitait point à leur faire quelque violence. Nous examinerons cette œuvre pour autant qu'elle intéresse la critique philosophique, c'est-à-dire en laissant de parti pris de côté les discussions exclusivement théologiques et les exhortations à la piété.

I

Le tome I des Sermons.

Au début du tome I, B. Ochin, après avoir salué ses lecteurs au nom du Christ, s'explique sur son départ d'Italie et l'attribue à l'impossibilité où il se trouvait d'user plus longtemps d'un langage voilé; il fallait se taire ou mourir. Or, il ne voulait point renier le Christ, il n'avait été l'objet d'aucune révélation spéciale et il n'avait pas de penchant à aller volontairement à la mort. Il a donc, sans souci des calomnies, choisi la fuite dont Jésus lui-même, Paul et d'autres saints ont donné l'exemple. Désormais, s'il ne peut prêcher dans sa chère Italie, il écrira « en langue vulgaire » et sans autre dessein que proclamer la vérité.

Il est naturel qu'Ochin ait consacré ses vingt premiers sermons à établir le bien fondé de la doctrine essentielle des Réformés, la justification par la foi. Selon son habitude il se réfère avec fréquence à l'Écriture et en particulier à Paul. Nous nous contenterons d'indiquer sommairement les grands traits de sa doctrine. Le point essentiel est que nos mérites ayant péri en Adam, le salut ne pouvait être obtenu que par le Christ, en qui l'homme a été justifié [1] : « Les philosophes croient se justifier par leurs œuvres, leurs vertus morales. C'est qu'ils n'ont pas connaissance de l'impotence, de la faiblesse, de l'ignorance, de la malignité et des misères de l'homme... La lumière naturelle ne peut pas reconnaître Dieu suffisamment. » Ce n'est point que la Foi surpasse en dignité la Charité, mais elle est le moyen de profiter du grand bienfait du Christ. Le passage le plus curieux des longues considérations théologiques d'Ochin à cet égard, est celui où il parle des « deux tribunaux de Dieu », celui de la justice où trône le Père et celui de la Miséricorde où siège le Fils [2]. C'est au second que doit se présenter le pécheur qui veut se sauver. Il demandera « pitié et non justice, grâce et non raison »; et s'il était amené de force au premier tribunal, il devrait invoquer Isaïe et le Christ, s'en remettant à celui-ci du soin de sa cause au cas où Dieu insisterait pour en user de raison avec lui. Après quoi, par une transition brusque et déconcertante, Ochin passe à son propre cas et déclare qu'il se fût présenté devant le tribunal de Rome si celui-ci avait été chrétien, mais « les œuvres et les paroles » de ceux qui le composent suffisent à prouver qu'il n'en est pas ainsi. C'est à cet endroit qu'Ochin donne les détails rapportés plus haut sur son entretien avec le cardinal Contarini à Bologne. Enfin, il décrit le martyre de ne pouvoir dire la vérité, qu'il a souffert en Italie.

Après cette digression, Ochin, au Sermon XI, pose sa thèse en ces termes : « Dieu pouvait, par sa puissance absolue et libre, nous sauver sans aucune satisfaction, car la justice de Dieu trouve contentement en tout ce qui plaît à sa volonté; mais il s'est proposé de toute éternité en son esprit divin de ne sauver aucun pécheur avant la satisfaction, et nous voyant incapables de cette œuvre, il a décidé d'envoyer au monde, pour qu'il satisfît pour nous, son propre fils. » C'est cette doctrine qu'il défend dans les sermons suivants et il en prend occasion pour exposer le point de vue protestant sur la confession. Ochin affirme d'ailleurs beaucoup plus qu'il ne discute.

1. Serm. VI.
2. Serm. X.

Dans la seconde série de sermons, publiée trois mois plus tard, Ochin traite des principes généraux de la conduite, en raison de sa conception des rapports de l'homme et de Dieu. Des problèmes très graves s'y trouvent posés, mais ne sont guère qu'effleurés. Après quelques généralités sur la vie chrétienne et la vraie richesse qui occupent les Sermons XXI et XXII, Ochin, dans le Sermon XXIII, dit que le Christ est le seul homme qui ait jamais observé complètement « la loi naturelle indélébilement imprimée (indelebilmente impressa) chez tous... et parfaite suprêmement, car Dieu est toujours suprêmement parfait (sicome Dio è sempre supremamente perfecto) ». Il n'y a qu'une loi, celle de Moïse, et les préceptes moraux en sont une expression. On a donc cru à tort que le Christ en a apporté une autre, aite évangélique. Voici la suite :

« Car de même qu'il ne peut y avoir qu'un seul Dieu à la perfection duquel on ne peut rien ajouter, car il contient en soi essentiellement et éminemment toute perfection possible, de même il n'y a et ne peut y avoir qu'une loi naturelle, à la perfection de laquelle on ne peut rien ajouter, car elle renferme toute perfection possible. » (5e p. du sermon, au milieu)[1].

Ces expressions remarquables d'Ochin ne sont pas isolées dans son œuvre. Bien au contraire, nous avons signalé déjà et nous retrouverons sous diverses formes, cette même pensée qui donne le sens final de son apologétique. Or son étroite parenté avec la position qu'a prise Leibniz dans la Théodicée est manifeste, et celui-ci a fort bien pu trouver chez notre auteur le germe de la doctrine que le monde est le meilleur possible. Sans doute, Ochin n'est pas parvenu à cette formule précise dont la portée pratique est considérable, mais l'étude de ses œuvres va nous convaincre qu'elle eût jailli naturellement de sa plume si, au lieu d'examiner les questions philosophiques à propos de problèmes théologiques, Ochin avait appliqué à l'examen de ceux-ci une critique indépendante. C'est ainsi qu'il dit de Dieu, un peu plus loin, que de cet océan infini de bonté ne peuvent venir que des choses bonnes. Puis, prévoyant l'objection que Dieu a été injuste, « voire impie » en imposant des commandements impossibles à observer, il répond en apostrophant selon sa coutume le contradicteur : « Dieu ne pouvait pas te faire homme de jugement... sans que tu fusses obligé par une loi naturelle et indispensable à l'honorer suprêmement et toujours en tous temps, état et lieux, de toute manière en ton pouvoir, et s'il est

1. Che si come non può essere se non uno Dio, alla perfettione del quale non può aggiognersi, per che contiene in se in virtù e eminentia, ogni perfettione possibile, cosi ne è, ne può essere se non una legge naturale, alla perfettione della quale non si può aggiognere, per che include ogni perfettione possibile.

vrai que par le péché l'homme est impuissant, c'est sa faute, non celle de Dieu. » Dans toute l'œuvre, nous verrons ainsi la nécessité logique dominer les actes de Dieu comme ceux des hommes.

Dans le sermon suivant [1], Ochin envisage l'objection plus grave qu'il eût mieux valu que Dieu n'eût pas donné de loi au monde; car alors l'homme n'eût pas eu l'occasion de pécher, mais il répond que sans la loi, il n'y a pas de bête plus féroce que l'homme. Dieu, du reste, a expliqué la loi et ses sanctions. L'homme, après son péché, était aveugle et incapable de se conduire. Il se serait damné si Dieu ne lui avait pas fait connaître le péché par la loi. Notre auteur ne se demande point si la faute du premier homme ne pouvait pas être elle-même imputée à Dieu, mais après avoir étendu de la loi divine à la loi terrestre [2] le devoir d'obéissance avec des tempéraments concernant les législations contraires à la loi divine, il s'efforce de définir la liberté au point de vue théologique [3]. L'homme était libre avant le péché et il l'est de nouveau par le Christ. Cette liberté est toute relative. C'est celle de « créatures (qui) sont des ombres tout à fait vaines, et ne peuvent rien de plus que ce dont Dieu leur donne la vertu. » C'est cette liberté verbale que l'on retrouve dans les écrits de Calvin et de Luther sous le nom de « liberté chrétienne ». Les élus sont libres pour autant que leur volonté propre meurt et fait place à celle de Dieu. Ils sont libres ainsi des choses mortelles, de la pauvreté, du péché, de la crainte de la damnation surtout. « Ils savent par la foi qu'ils sont élus en la grâce de Dieu et qu'ils ne peuvent périr. » C'est là toutefois une liberté « de l'esprit, non de la chair, et pour le bien, non pour le mal. Nous sommes libres non pour autant que nous n'accomplissons pas la loi, mais pour autant que nous l'observons. Ce n'est point liberté qu'agir à notre guise et vivre selon les impulsions de nos affections déréglées, mais bien une misérable servitude. » Nous verrons toutefois, quand nous analyserons les *Labyrinthes*, qu'Ochin s'est efforcé de définir une liberté proprement humaine vis-à-vis de la « liberté chrétienne ». Ochin [4] donne ensuite quelques préceptes pratiques. Dieu a donné la loi, mais il ne donne pas de conseils, car ce serait incompatible avec sa perfection, et la perfection de l'homme consiste simplement à se conformer à sa loi, puisqu'elle contient toute perfection possible. C'est donc une erreur de se croire « exhorté à des actions singulières et parfaites » par des conseils

1. Serm. XXIV.
2. Serm. XXV et XXVI.
3. Serm. XXVII et XXVIII.
4. Serm. XXX.

supplémentaires de Dieu. Ochin est l'ennemi des vœux monastiques [1], car la continence sensuelle comme la chasteté conjugale sont des dons de Dieu, et en faire vœu est aussi vain que si l'on faisait vœu de voler. » Chez les jeunes gens [2] qui ne savent pas ce qu'ils promettent, les vœux sont impies, et chez les vieillards ridicules. Les monastères rendent la vertu plus difficile et le fait que certains, une fois entrés en religion, se croient dégagés de tout devoir de charité envers leurs proches montre ce qu'est l'Église de l'Antéchrist [3]. Quant aux pèlerinages [4], seul est pieux celui du chrétien qui s'efforce d'aller au ciel conformément au pacte d'élection, œuvre de Dieu, annoncé dans le « Vieux Testament » et scellé par le Christ.

Les neuf sermons de polémique contre le Saint-Siège qui complètent le tome I (Serm. XLII à L) présentent peu d'intérêt pour nous. Dans le dernier, Ochin divise l'histoire depuis le péché en trois âges : jusqu'à Moïse, on a vécu sous la loi naturelle ; de Moïse au Christ, sous la loi écrite, et le troisième âge qui durera jusqu'au jugement est régi par la grâce. Cette période est à la fois « la plus heureuse et la plus misérable de toutes, la plus heureuse pour les élus, et la plus misérable pour les réprouvés. »

II

Le tome II des Sermons.

Dans le deuxième tome, Ochin aborde les questions qu'il a acquis le droit d'examiner en s'émancipant de la tyrannie de l'Antéchrist, comme il le dit dans un court exorde.

« Ce qu'est Dieu » et « De la manière de connaître Dieu », tels sont les sujets des deux premiers Sermons. Il n'est pas, dit notre auteur, d'ignorance pire que celle qui concerne Dieu. L'existence de Dieu est une vérité que tous les hommes de jugement trouvent imprimée dans leur cœur. La difficulté, c'est de savoir « ce qu'il est ». Ochin n'embrasse pourtant point l'opinion que l'homme distrait par les « vaines ombres des choses créées » et la vue obscurcie par le péché, ne peut former de lui qu'un concept négatif, de sorte que toute image de lui serait celle d'une idole

1. Serm. XXXII.
2. Serm. XXXV.
3. Serm. XXXVIII.
4. Serm. XXXIX.

et qu'on le connaîtrait d'autant mieux que l'on aurait conscience de ne le connaître pas. Sans doute nous ne pouvons connaître Dieu comme il se connaît lui-même, infiniment. Mais nous pouvons acquérir une certaine connaissance de lui. Comment savoir « ce qu'il n'est point sans savoir auparavant ce qu'il est ». Le concepts négatifs naissent d'un concept positif et affirmatif. Songeons que si les créatures possèdent une existence imparfaite, celle de Dieu est infiniment parfaite. Nous en atteindrons donc l'idée en dépouillant la créature de ses défauts et en élevant toutes ses qualités à l'infini. Toutefois l'intellect ne peut concevoir les qualités de Dieu en leur essence, c'est-à-dire exemptes d'imperfection, car de lui à nous il y a plus de différence qu'entre nous et notre ombre.

Sachons, en outre, que Dieu « n'est pas oisif, mais est toujours en œuvre (*opera sempre*)... Non seulement il a donné l'existence au monde, mais il conserve continuellement (*di continuo conserva*) toutes les choses créées et leur efficace (*virlù*) ». On devrait lui rendre grâce non seulement de ses interventions miraculeuses « mais des effets naturels » et ne pas en louer la nature, mais Dieu qui donne et conserve l'être. On voit avec quelle netteté Ochin exprime après saint Thomas et avant Descartes, l'idée que l'œuvre de la création dure autant que la réalité et la soutient continuellement. Ces considérations l'amènent naturellement à adopter la preuve cosmologique de l'existence de Dieu et, plus exactement, la preuve thomiste par le premier moteur. Voici en quels termes :

« Qui arrive en ce monde, à la vue de cette grande machine, ne peut manquer de prendre sentiment de l'omnipotence de Dieu, et, au spectacle de l'ordre des créatures, non seulement il verra et admirera la sagesse divine, mais comme David il s'exclamera, disant : Seigneur, tu as fait toute chose dans ta sagesse. Nécessairement aussi, il dira que Dieu est excellent, car sans relâche, par de nouveaux dons, il a commerce avec ses créatures, et par des voies appropriées les conduit à ses fins; enfin force est de confesser sa providence suprême, et c'est ainsi que les choses créées mènent rapidement à la connaissance de Dieu... En effet, les créatures ont des rapports réciproques et chacune dépend d'une autre et toutes de Dieu... Ce monde inférieur est régi par les cieux, et... les cieux se meuvent d'un mouvement continu et uniforme; force est donc de penser que la puissance qui les meut est spirituelle car elle est infatigable, au lieu que si elle était matérielle, elle se dépenserait et s'affaiblirait. Et si, passant outre, on considère que cette puissance spirituelle, cette intelligence, si elle n'est pas suprême, implique que son efficace procède d'une vertu supérieure; et celle-ci d'une autre, il faut, puisque

l'on ne peut remonter ainsi à l'infini, parvenir à une intelligence première et suprême qui meuve sans être mue, c'est-à-dire à une première cause indépendante. » On s'élève ainsi à la connaissance de Dieu tandis que sa beauté est révélée par celle des créatures.

Toutefois, cette attitude spéculative ne contente pas Ochin. Il ne faut point admirer les créatures en elles-mêmes sans s'élever jusqu'à leur auteur, et cette échelle est une voie difficile, périlleuse et longue pour aller à Dieu. Pareille connaissance est inégale à l'œuvre du salut, elle nous permettra d'être de bons métaphysiciens ou théologiens naturels, mais elle donne l'avantage au monde sur Dieu dans notre cœur. Une théologie divine et surnaturelle reste donc indispensable [1].

Ochin examine ensuite (Serm. III) si la philosophie est utile à la vraie théologie [2]. Certains, dit-il en substance, nient toute lumière surnaturelle et assoient uniquement la théologie naturelle ou métaphysique sur la philosophie. D'autres, ne pouvant nier la théologie surnaturelle, la disent « fondée sur la naturelle. » D'après eux, de même que la connaissance intellective suppose la sensitive, car elle en tient son origine et sa naissance et en dépend, de même la théologie a besoin de la philosophie » où elle trouve son origine et son fondement. Dans ce système on n'admet les connaissances surnaturelles qu'autant qu'elles sont conformes au jugement humain. C'est là une interprétation tendancieuse de la scolastique thomiste. Or, continue Ochin, depuis le péché, Dieu n'a laissé à l'homme que le peu de lumière naturelle nécessaire à la vie humaine. L'étude lui découvre à grand'peine les choses sensibles, et quant aux choses surnaturelles, il en parle en aveugle et il en disserte au hasard. Ochin en appelle donc aux Écritures et déclare impie et stupide (stolto) qui veut « fonder le Christ sur Aristote ». C'est vouloir élever une tour sur des fondations de paille. « Beaucoup se sont efforcés d'accorder Aristote avec Platon et n'y sont point parvenus, parce que Aristote commence par en bas, dans les choses sensibles..., tandis que Platon commence au delà du point d'arrivée d'Aristote. Comment serait-il donc possible d'accorder celui-ci avec le Christ [3] ? »

1. On trouvera en appendice le texte de ce sermon philosophique.

2. Nous aurons occasion de nous référer à ce sermon, où Ochin tance sévèrement les raisonneurs.

3. « Molti si sonno sforzati di concordare Aristotele con Platone et non hanno possuto e questo, per che Aristotele incomiciendo gui basso dalle cose sensibili t' in alto (*sic*) — Le milieu de cette phrase est inintelligible, mais le sens général n'est pas douteux. — quanto può e Platone, pure incominci di li, dove Aristotile finisce. Hor pensa come sara possibile concordarlo con Christo. »

Ochin poursuit le même sujet dans les sermons suivants (IV à VII). Il admet que les textes sont insuffisants à nous éclairer si on ne les interprète qu'humainement, et c'est une faveur de Dieu de nous donner des lumières suffisantes, car l'érudition et la mémoire seraient inégales à cette tâche. Les Écritures ont une vertu éducatrice et édificatrice. Elles ont nui pourtant à ceux qui les ont lues sans que leur esprit s'en pénétrât. Tels les philosophes qui sans jamais faire d'expériences par eux-mêmes se contenteraient des opinions que l'on fonde sur Aristote ou Platon. Reprenant une conception chère à certains théologiens de l'ordre franciscain, notamment S. Bonaventure[1], Ochin affirme que la foi et le sentiment spirituel peuvent donner au simple l'avantage en théologie sur tous les docteurs du monde. Le Sermon VIII est consacré à développer ce thème. Il y a, dit Ochin en substance, des gens qui disent que pour être savant il suffit d'étudier dans le livre de l'ignorance parce que nos pensées dans cette vie ne sont que songes et folies. D'autres plus sages, comme les Académiciens, déduisent des mêmes prémisses un doute universel. Certains affirment qu'il suffit d'étudier le livre de l'esprit, dans lequel, selon eux, sont imprimées toutes les vérités, et ils en appellent à l'exemple des rustres qui sans livre ou maître savent lire dans le livre de l'esprit. Le rôle du maître est alors de faire jaillir ces vérités par des questions méthodiques. A cette opinion on oppose par ailleurs que l'âme est une table rase où tout doit être imprimé par le moyen des sentiments et surtout par ceux de la vue et de l'ouïe. Ochin énumère les auteurs anciens et modernes grâce auxquels on peut étudier « le grand livre des choses naturelles », mais il tient que pour devenir bon théologien sans fatigue et rapidement, « un seul livre suffit, le Christ sur la Croix... »[2]. Le Christ n'est pas venu au monde « comme un législateur ou un médecin... ou un maître de belles-lettres ». Il est venu imprimer les vérités dans le cœur. Ochin ne s'explique pas plus nettement sur ce point, mais s'étant ainsi placé sur un terrain exclusivement religieux, il s'y maintient dans les Sermons X à XXVI, et nous ne le suivrons point. Retenons toutefois de cette discussion l'expression la plus intransigeante que nous ayons rencontrée chez lui, jusqu'ici, du scepticisme théologique.

Nous reprendrons notre examen au Sermon XXVII, où Ochin aborde la plus grave question qui pût s'offrir à lui, celle de la prédestination.

1. Cf. S. Bonaventure, *Opera omnia* (éd. Quarrachi), t. III, p. 748; t. V, p. 723. Cette attitude remonte d'ailleurs plus haut encore; voir les textes de saint Pierre Damiani dans E. Gilson, *Etudes de philosophie médiévale* (Strasbourg, 1921), p. 87, note 1.

2. On trouvera en appendice le passage important de ce sermon.

La Réforme a été avant tout une réaction contre ce que ses partisans ont nommé le semi-pélagianisme de l'Église romaine. Ochin se devait donc de prendre nettement position à cet égard. Mais s'il est très catégorique dans ses affirmations, il n'apporte aucun argument décisif en faveur de ce dogme. Même, il plaide en quelque sorte les circonstances atténuantes et nous exhorte à nous en tenir à la révélation sans chercher à pénétrer les mystères. « Dieu, nous dit-il sous l'autorité de Paul, ne se peut tromper, ni vouloir autre chose que ce qui est juste, et enfin sa volonté est si droite que toute chose aussitôt que voulue par Dieu, est par là même juste. » L'opinion contraire ramène à la croyance, inspirée par Satan, que notre salut est en partie notre œuvre. Ochin traitera beaucoup plus amplement de cette question dans les *Labyrinthes*. Voici les titres des sermons qu'il y consacre ici :

Sermon XXVII. — Faut-il écrire sur la prédestination, en parler ou y penser?

Sermon XXVIII. — De l'excellence de notre élection.

Sermon XXIX. — Des effets de l'esprit de Dieu quand il pénètre dans une âme.

Sermon XXX. — Si nous pouvons dans cette vie mériter la grâce de Dieu et de ses élus, et comment.

Sermon XXXI. — S'il est bon ou mauvais de nous croire élus.

Sermon XXXII. — S'il est nécessaire de nous croire élus pour nous sauver.

Sermon XXXIII. — Si les élus peuvent être damnés.

Sermon XXXIV. — S'il est bon de chercher à saisir pourquoi Dieu a des élus et des réprouvés.

Sermon XXXV. — Pourquoi Dieu nous a élus.

Sermon XXXVI. — Des différents effets qu'a chez les hommes la croyance que notre élection est dans les mains de Dieu et ne dépend que de lui seul.

Sermon XXXVII. — Comment on devrait repondre à ceux qui se plaignent que Dieu les ait créés en prévoyant leur damnation.

En substance, Ochin loue notre élection par Dieu et ses effets, et vante l'état d'âme de celui qui, également éloigné du désespoir et de la présomption, se réfugie dans l'espérance du salut, indispensable pour tenir dans le monde la conduite qui en est la contre-partie nécessaire. A ce point, la question connexe de la liberté se présente à notre auteur par un détour : les élus peuvent-ils se damner? et il trouve la réponse dans les Écritures (Serm. XXXIII). Dieu qui est omniscient et incorruptible, ne peut changer

ses résolutions ni par ignorance ni par impotence, ni par malice ou défaut de bonté. Il est immuable et il n'est pas en notre pouvoir de changer ses déterminations. Il faut donc que ce que Dieu veut soit, et non pas que Dieu veuille conformément à notre volonté, et « Dieu, Paul nous l'atteste, nous a élus avant la constitution du monde ».

Ochin suppose alors l'objection que pour Dieu, il n'y a ni temps ni succession, et sa réplique étant un bon exemple de sa dialectique, nous allons nous y attarder. S'il est vrai, dit Ochin, que tout est présent à Dieu, un dilemme se pose : l'élection des vivants est-elle ou non un fait présent? Si elle ne l'est pas, « cette élection ne sera jamais puisque là-haut il n'y a pas de futur ». Dans le cas contraire, elle ne peut plus ne pas se réaliser sans changement en Dieu. « Donc si tu me concèdes que Dieu, je ne dis pas a tout vu et determiné, mais voit et détermine tout, et de plus, qu'il est immuable et sa science infaillible, et qu'il n'y a pas là-haut de succession, il est de toute façon également nécessaire d'inférer que tout ce que Dieu prévoit et détermine avec une science certaine et infaillible, s'accomplit. » En effet, de même que s'il y avait un passé en Dieu, les choses prévues par lui avec une science infaillible ne pourraient manquer de s'accomplir, de même ne peut manquer de s'accomplir ce que Dieu prevoit infailliblement et détermine immuablement. « Tu diras : je concède que tout ce que Dieu a prévu et détermine sera, et ainsi Dieu ne se trompe ni ne change jamais, mais malgré tout, le contraire serait possible, bien qu'il ne doive jamais être. Mais ne vois-tu pas que tu te trompes? Tu concèdes que tous les élus se sauveront et cependant tu dis qu'ils se peuvent damner, et qu'importe cette possibilité si, en fait, ils ne se damneront point et si cette possibilité ne doit jamais passer en acte. Cette discussion, comme toutes celles qui en restent aux mots, est donc inutile et oiseuse. De plus, si un élu se damnait, Dieu se tromperait, il te faut donc admettre qu'ils se sauvent tous... »

La distinction entre la nécessité logique ou métaphysique qui se rapporte au principe de contradiction, et la nécessité physique ou naturelle rapportée à la volonté de Dieu, que Leibniz formulera dans la *Théodicée* [1], est en germe dans cette discussion. Dans la terminologie de ce dernier, l'élection, telle que la conçoit Ochin, est l'objet d'une détermination mais non d'une prédétermination qui impliquerait une dépendance absolue des actions de l'homme vis-à-vis des décrets de Dieu [2].

Ochin discute ensuite quelques autres opinions et les rejette en vertu

1. Cf. § 2, p. 3.
2. Cf. *Ibid.*, § 43, p. 143 et Ad. Franck, *Dict. des sc. philos.* Art. Prescience.

de considérations analogues. Il taxe de blasphème le regret que Dieu n'ait pas sauvé tout le monde, car il est inséparable de la prétention de l'emporter en amour sur celui qui a donné son fils par charité. Il faut être satisfait du bon plaisir divin sans chercher plus loin. Dieu ne peut se tromper. S'appuyant sur Paul [1], Ochin affirme que Dieu nous élit « pour des raisons qui lui plaisent, par conséquent, il nous aime gratuitement». Et il ajoute que, quant à lui, il se réjouit que son salut soit aux mains de Dieu, car « malheur à nous si, en quelque manière, il dépendait de nous-mêmes ». Enfin [2] il n'admet pas, et pour les mêmes raisons, que l'on s'apitoie sur le sort des damnés. Il faut s'humilier devant Dieu et lui demander non la raison, mais la foi. Ochin va même plus loin et soutient que Dieu a voulu la damnation des impies et les a créés pour s'en servir à rendre le monde plus glorieux et plus illustre, « en donnant par leurs péchés occasion au Christ et aux élus d'honorer Dieu». Sans le péché, il n'y aurait pas eu les saints et les martyrs, et les élus y trouvent occasion de se mieux connaître. Il n'admet même point que Dieu eût pu, après s'être servi des méchants, leur donner sa lumière et son pardon, car il tient que si Dieu a bien fait de permettre leurs péches, on ne peut nier que ces péchés méritent la damnation. Car ils pèchent volontairement, et la faute est d'eux, non de Dieu. Enfin à ceux qui, tout en s'inclinant devant la volonté divine, regrettent que Dieu n'ait pas sauvé les réprouvés, il répond : « Puisqu'il plaît à Dieu de les damner, c'est que c'est mieux ainsi. » Toutefois, Ochin ne dédaigne pas d'ajouter une explication humaine; la pensée du salut assuré augmenterait la licence et les crimes sur la terre, dit-il. En résumé, les réprouvés servent à la gloire de Dieu et en rendent témoignage sur la terre et en enfer.

La considération de la liberté humaine est la suite naturelle de la discussion précédente. Dans le Sermon XXXVIII, Ochin met en parallèle l'homme « libre et imparfait » qui, en raison de l'insuffisance de ses lumières, ne se peut passer de règle et la volonté divine, libre aussi, mais qui n'a pas besoin de règle, ni même du secours de l'intelligence divine. Dieu n'a pas été obligé de créer le monde et il ne l'est pas de le conserver. Dans les choses contingentes, la volonte divine est primaire (la prima), on ne peut remonter au delà.

Le Sermon XXXIX ramène la question de la prédestination et ne fait qu'aggraver la doctrine de l'auteur, car il y combat l'opinion que Dieu offre à tous le moyen de se sauver. Le monde est fait pour les élus

1. Serm. XXXV.
2. Serm. XXXVII.

et quand Paul dit qu'il veut sauver tout le monde, il faut entendre des gens de toutes classes [1]. Nous savons déjà qu'Ochin n'a jamais hésité à torturer un texte quand il y va de ses partis pris.

Quelle liberté est donc celle de l'homme? Le Sermon XL va nous apprendre comment Ochin prétend résoudre le problème théologique traditionnel que soulève à cet égard la prescience divine. Il va, dit-il, « expliquer de quoi l'homme est capable », afin que l'on puisse « discerner entre ce qui est véritablement sien et ce qui est de Dieu. »

D'abord, bien que les créatures ne soient guère que des ombres, et que de Dieu seul on puisse dire en vérité qu'il est, on ne saurait cependant leur refuser l'être. Leurs œuvres doivent leur efficace à Dieu car « elles opèrent nécessairement selon les vertus qui sont les leurs ». Mais il est faux de dire, par exemple, que c'est Dieu qui nous éclaire dans le soleil, car il n'agit point lui-même, mais a seulement donné leur nature respective à ses créatures : « Toutefois, parmi celles qui sont inférieures à l'homme, il n'y a aucune liberté; car, en l'absence d'obstacles, elles agissent nécessairement, selon leur efficace propre... Il n'est pas au pouvoir des animaux sans raison de se mouvoir ou non, faiblement ou impétueusement, vers les objets de leurs appétits. » Dans l'homme, par contre, il faut distinguer cinq sortes de mouvements : 1° Les mouvements naturels comme la chute d'un homme d'une tour. 2° Les mouvements végétatifs comme sa croissance. 3° Les opérations animales comme l'exercice des sens, et ici l'homme choisit volontairement de s'exposer ou non aux impressions extérieures, au lieu que les animaux y sont déterminés par leurs instincts. 4° Les opérations vraiment humaines, comme penser et parler, apprendre, bref agir de toutes manières. Ces actions-là sont libres : autrement dit « l'homme en a le pouvoir sans grâce ou miracle spécial, mais uniquement par l'influence générale et permanente de Dieu ». Les hommes ne sont pas des statues et ne subissent aucune violence quant aux choses humaines. Mais, 5°, quant aux œuvres spirituelles à la gloire de Dieu, celles-ci ne sont point au pouvoir de « l'homme charnel non régénéré par le Christ ». Et Ochin emploie quelques pages à commenter la déchéance des infidèles et des impies. L'homme charnel peut faire des aumônes, mais il pèche en ce qu'il ne les fait pas à la gloire de Dieu, par défaut du don de la grâce.

L'intérêt de ce passage est qu'il nous présente une étape du dévelop-

1. Ochin anticipe ici curieusement l'interprétation que proposera du même texte Jansénius. Voir *Augustinus*, De Gratia Christi Salvatoris, lib. III, cap. 20 (éd. de 1652, p. 160).

pement d'une idée dont le germe était contenu déjà dans sa réponse à Hieronimus Lucensis et qui aboutira à la discussion magistrale du problème de la liberté qu'est son œuvre principale. Mais ici, Ochin est dominé manifestement par le désir d'apporter une réponse orthodoxe aux difficultés qu'il a définies et il n'est point douteux qu'il ait en vue le problème purement théologique du caractère méritoire des œuvres qui n'est pas susceptible d'une solution philosophique. Aussi bien la suite du sermon n'est-elle qu'un long commentaire des résultats de l'intercession du Christ et nous allons citer un passage sur l'état des élus, qui suffit à établir qu'il ne s'agit que de la liberté théologique dont se préoccupent surtout non seulement les protestants, mais, avant eux, un théologien comme saint Bernard : « Par la présence de cette vive lumière, non seulement ils sont libres du péché, parce qu'ils ne peuvent pas pécher, mais ils ne peuvent pas pécher parce qu'ils ne peuvent pas ne pas aimer Dieu et agir pour sa gloire, et c'est là la parfaite liberté. » Par contre, l'homme charnel non régénéré « est de telle manière esclave du péché qu'il ne peut pas ne pas pécher ». Ochin ajoute, suivant à la lettre saint Thomas : « La volonté de l'homme charnel n'est pas contraire à vouloir le mal, ni celle de l'homme spirituel à vouloir le bien, et cela parce que la volonté ne peut opérer sinon en tant que volonté (donc volontairement), car s'il était possible qu'elle fût violentée par quelque pouvoir externe, en raison de cette violence même, elle n'agirait pas volontairement tout en agissant d'autre part volontairement, puisqu'elle ne peut agir qu'en tant que volonté qu'elle est, elle agirait ainsi à la fois volontairement et non volontairement, ce qui est impossible comme contradictoire [1]. »

Le sermon se termine par une comparaison extrêmement ingénieuse. Ochin suppose un homme jeté pendant son sommeil du sommet d'une tour et qui, se réveillant pendant le trajet, donne son consentement tacite à cette chute, en sorte qu'il ne l'arrêterait point s'il en avait le pouvoir. Il serait en conséquence digne de blâme, bien qu'il n'ait point la liberté de s'arrêter en raison du choix de son cœur. De même les fils d'Adam ne se peuvent libérer des conséquences de la chute de ce dernier, mais parvenus à l'âge de raison, ils discernent le bien du mal et pèchent lorsqu'ils s'attachent complaisamment à celui-ci.

Ochin consacre les derniers sermons du volume à concilier, non sans répétitions et subtilités et à grand renfort de textes, la bonté de Dieu et sa tutelle, avec les théories qu'il vient d'exposer. Il s'attache en parti-

1. Cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIae, qu. 6; art. 4. Concl.

culier à expliquer les cas où les Écritures spécifient que Dieu a endurci les méchants, expression où Ochin veut voir une périphrase pour indiquer que Dieu a prévu leurs fautes. En résumé, Dieu omniscient et omnipotent ne se peut tromper et gouverne le monde au mieux. On croit à tort[1] la prospérité bonne et l'adversité mauvaise, car le bon et le mal ne sont pas dans les choses mais dans les personnes. Enfin, c'est nous qui avons répandu le mal dans un monde que Dieu de toute éternité avait créé parfaitement ordonné. C'est le péché originel qui a tout gâté. L'homme est le nœud par lequel les créatures s'unissent à Dieu. S'il est rompu, tout dans le monde va mal, mais si l'homme se réunit à Dieu, toutes les créatures se joignent à lui dans le service de ce dernier.

Nous ne suivrons pas Ochin dans ses considérations sur la nécessité pour l'homme de se laisser gouverner par Dieu. Elles occupent les Sermons XLV à LI. Nous nous contenterons aussi de mentionner les quatorze derniers sermons du volume, primitivement publiés ensemble le 15 mars 1544 et dont le titre, *Trattato dell' oratione copiosissimo*, indique suffisamment le caractère.

III

Le troisième volume de Sermons.

Ce volume tout entier a le caractère d'un livre de piété et, en conséquence, nous retiendra moins longtemps. Toutefois, il contient un passage d'un très grand intérêt non seulement en soi, mais par la comparaison qu'il appelle avec le « Pari de Pascal ».

Ochin, en première page, annonce qu'il va parler de la Foi, de l'Espérance et de la Charité, puis consacre à la première vingt-deux sermons que nous parcourrons rapidement.

Dans le premier, Ochin s'étend sur les méfaits de l'amour-propre égaré et rappelle qu'Épicure, bien qu'il eût fait du plaisir le but suprême, dépréciait les joies sensuelles. L'homme de foi placera son bonheur dans la vie future.

Le second Sermon est consacré à définir la foi. Ce n'est point « une lumière obscure de Dieu et une opinion légère et frivole, mais une clarté évidente, une certitude d'âme, une sécurité et une claire lumière »...

1. Serm. XLIII.

« ce n'est point un assentiment causé par la raison humaine, mais une certaine certitude plus claire, plus sublime et plus élevée que toutes les autres de cette vie ».

Cette foi, supérieure à la raison bornée aux choses de cette vie, Ochin étudie dans quelle mesure il convient d'en examiner les bases, occasion nouvelle pour lui d'humilier la raison humaine qui voit « très peu de choses, tandis que la foi voit toutes celles qui sont utiles et nécessaires au salut. La raison humaine ne voit qu'à travers les grandes fenêtres vitrées des sens (et en conséquence imparfaitement), tandis que la foi s'élève au-dessus des vaines ombres des choses sensibles ». Suit un long commentaire, semé de redites, une sorte de manuel du parfait chrétien (Sermons IV à XV). Enfin, Ochin célèbre le triomphe de la foi (Sermon XVI) en des termes qui font songer à Descartes par le choix des comparaisons et rappellent la scolastique par la conception de la vérité (adæquatio rei et intellectus) : « Quand dans un peu de cire tu as imprimé un sceau, si après un certain temps tu veux trouver et reconnaître celui-ci, le moyen sera de les essayer tous sur cette empreinte laissée dans la cire puisque, en pareil cas, aucun autre sceau ne lui correspondra complètement, sinon celui avec lequel elle a été faite et tu diras du sceau qui s'y adapte : J'ai trouvé le vrai sceau... de même la vérité est ce qui s'adapte à ton entendement... et quand une personne cherche à entendre une vérité, son entendement n'est parfaitement satisfait que quand il l'a trouvée, et alors il reste satisfait, tranquille et content. » Ochin ajoute que Dieu est la seule vérité qui satisfasse notre entendement et souhaite que tous les hommes, et en particulier les Protestants et les Papistes, se réconcilient dans la vraie religion.

Les Sermons XVII à XXI sont remplis de jugements sévères sur la sagesse du monde. Ochin se demande comment l'unanimité avec laquelle les hommes, même les Turcs, proclament l'existence de Dieu, peut être compatible avec la diversité des religions. La réponse est que Turcs, gentils et mauvais chrétiens ne connaissent pas Dieu, parce qu'ils ont de lui une opinion semblable à celle des philosophes [1] : « Ils se trompent donc, s'écrie-t-il, ceux qui, voulant réunir les sectes dans l'unique foi véritable, négligent d'amener les hommes à la vraie connaissance et à la foi du Christ, et mettent leurs soins à les unir dans des œuvres et cérémonies extrinsèques. »

1. Serm. XVII.

Il y a deux sortes de foi [1], l'une acquise, l'autre infuse. La foi acquise est celle que l'on trouve chez tous les adultes baptisés qui croient au Christ parce que leurs parents les ont élevés ainsi, et parce qu'ils voient les autres partager ces croyances, en particulier « ceux qu'ils tiennent pour savants, sages et saints ». Mais une telle foi peut tout aussi bien se rencontrer chez les Turcs, celle qui est nécessaire vient du ciel, elle est « toute divine, surnaturelle, claire, lumineuse, enflammée (infocata), ardente, vive et efficace, c'est un don de Dieu »...

« La foi acquise, comme celle qui doute, va chercher, pour s'éclaircir, tantôt chez celui-ci, tantôt chez celui-là, des raisons qui, bien souvent, sont contre-balancées, éliminées ou contredites par d'autres (ragioni... alle quali anco molte volte si oppone, ripugna et contradice). Mais la foi divine est calme et ne va pas quérir des conseils... »

« La foi humaine rend les hommes superstitieux, tandis que la divine les rend sincères, simples et purs. La foi humaine est comme une flamme peinte, elle ne brille pas, elle n'éclaire pas, elle n'arde pas, elle n'enflamme pas. Mais la foi infuse est une lumière ignée et divine qui illumine en brûlant et enflamme... »

Enfin, la foi acquise ne nous fait pas « quitter les biens du monde ».

En conséquence, Ochin s'efforce de détourner ses lecteurs de la prudence humaine qui est toute diabolique [2] et ses exhortations à une vie édifiante amènent naturellement l'admirable péroraison de cette série qu'est le Sermon XXII tout entier intitulé « Le plus grand stupide (*stollo*) qui soit au monde ».

Cette épithète, dit notre auteur, faisant allusion à la parole de l'Écriture : « Dixit insipiens in corde suo [3], non est Deus » a été donnée à ceux qui croient qu'il n'y a point de Dieu, et en effet c'est une bête plutôt qu'un homme, car « les pierres mêmes le confesseraient si elles pouvaient parler ». Quelques-uns croient, en outre, qu'il n'y a pas d'autre vie et en conséquence vivent dans le vice, et Ochin les estime plus stupides encore, « car non seulement pour peu que l'on jouisse de quelque inspiration et lumière spirituelle, on voit, on goûte, on expérimente et l'on sent au cours de cette vie même, les biens de l'autre, mais un peu de jugement et de sens naturels suffit à cet effet ». C'est en manquer complètement que n'avoir pas au moins quelque croyance en une autre vie, ne lui donnât-on qu'une valeur d'opinion.

1. Serm. XVIII.
2. Serm. XX.
3. Psalm. XIII, 1.

Mais, s'écrie alors l'ancien orateur sacré, il y a des gens « fous à lier (*matti da legare*) », ce sont ceux qui, tout en y croyant, vivent mal en ce monde, au lieu de satisfaire pour leurs péchés et mériter le paradis. Et voici la suite dont la similitude avec un célèbre passage des *Pensées* est frappante, sans être assez étroite pour exclure un simple hasard :

« La raison est celle-ci. Pour ceux qui doutent de l'immortalité de l'âme, quand ils arrivent à la mort, trouver une autre vie, ou ne pas la trouver, c'est comme jouer sa chance : mais de même que celui-là serait un sot qui, dans un jeu de hasard, jouerait tout son bien, alors qu'il est très riche, contre une ombre vaine, de même, et bien plus encore, est stupide celui qui en vivant dans le péché se met en péril, s'il y a une autre vie, de perdre d'un coup Dieu, sa grâce, le paradis et tout bien, et, de plus, d'aller pour toujours au gouffre infernal. Et que nous servirait-il, comme a dit le Christ (Mathieu, XVI) d'être devenus maîtres de ce monde et même d'en avoir joui mille ans, au détriment de notre âme, en perdant pour toujours le paradis, et de descendre en enfer? Les plaisirs et les déplaisirs de ce monde ne se peuvent en aucune façon comparer à la félicité des bienheureux et aux misères des damnés : aussi devrions-nous, non seulement risquer de perdre tous les plaisirs du monde, mais nous en priver volontairement, pour voir si nous pouvons (je ne dis pas toujours) mais une seule heure, demeurer au paradis; et de même nous devrions préférer demeurer toujours dans les ennuis de ce monde qu'une seule heure en enfer. Tu diras, si pourtant il n'y avait pas une autre vie, je me trouverais avoir perdu ce monde et l'autre, de sorte que si je me donne du plaisir et du bon temps et qu'il n'y ait pas ensuite d'autre vie, j'aurai finalement l'avantage, j'aurai gagné ce monde, puisque j'en aurai joui un temps. Je réponds d'abord que tu ne pourras jamais t'arracher complètement de l'esprit qu'il y ait une autre vie : mais vivant mal, il te restera nécessairement quelque suspicion et quelque crainte de te damner : et ainsi non seulement tu ne pourras jouir de ce monde, mais tourmenté par ta conscience, tu endureras un supplice continuel. De plus, qu'est ce monde, sinon un enfer? Et tu veux y être heureux. Mais mettons que ce fût un paradis; en tout cas étant méchant, tu n'en jouiras pas comme les justes qui se servent des créatures pour la fin en vue de laquelle Dieu les a créées et disposées. Mais admettons que ces gens-là sussent clairement alors qu'ils vivent mal, que Dieu n'est pas et qu'il n'y a pas d'autre vie que celle-ci; même en ce cas, ils seraient fous de vivre ainsi... et cela parce que le vice est chose malicieuse et laide, et la vertu chose honnête et belle. »

A cet égard, Ochin s'appuie sur l'opinion des sages et invoque l'honneur du monde. La vie vertueuse est d'ailleurs la plus heureuse, comme la plus glorieuse.

Si l'on se reporte au fragment 233 (section III) des *Pensées* [1], il est incontestable que l'invention des deux auteurs se donne carrière conformément à leurs génies respectifs dans le même cycle d'idées; ils supputent humainement les raisons pour et contre de risquer une félicité éternelle, mais douteuse, contre les biens certains de cette terre. Seulement Pascal développe ce thème en mathématicien et Ochin en prédicateur. L'un martèle l'esprit du lecteur de propositions brèves, si chargées de pensée qu'on a peine à en pénétrer d'un coup le sens et qui, à les serrer de près, semblent singulièrement elliptiques; l'autre s'empare de l'âme, l'émeut et l'entraîne. Le premier calcule des probabilités jusqu'à ce que l'argument soit démonstratif : il s'adresse à la raison; le second touche la sensibilité et frappe l'imagination, et, enfin, comme emporté par le mouvement du discours, il dépasse ses prémisses :

« On dira peut-être, s'écrie-t-il, que de pareils fous n'existent point. Mais il y en a beaucoup qui vivent gaiement dans leur péché; bien plus, il se trouve dans le monde certaines gens qui non seulement ne croient pas qu'il y ait un Dieu, ni une autre vie que celle-ci, mais qui croient ne jamais mourir : ils vivent donc au pire (*pessimamente*). Et ceux-ci sont, plus que tous les autres, stupides, archi-stupides... un pied dans la tombe et l'autre sur le bord (*in su l'oreo*) [2], par l'usure, l'extorsion, les rapines, la cruauté, avec plus d'avidité que jamais, ils accumulent les biens, construisent, plantent, poussent leurs frontières comme s'ils étaient sûrs d'être immortels et avaient à jamais ce monde en héritage, ou devaient l'emporter. »

En écrivant cette belle période oratoire, l'ancien capucin devait s'imaginer tenir encore sous la puissance de sa parole embrasée les auditoires de sa lointaine patrie.

Nous avons tenu à citer à sa place dans l'œuvre d'Ochin un de ses passages les plus brillants, mais malgré l'inconvénient de séparer un texte de son commentaire, nous croyons devoir ajourner celui qui s'impose en ce cas. Il interromprait, en effet, par une digression trop considérable notre analyse présente, en raison des parallèles qu'il comporte. Il viendra, par contre, fort à propos dans notre jugement final sur Ochin et ses écrits.

1. Ed. Brunschvig, p. 434-442.
2. Le texte ici porte *orso*, coquille qui ne donne pas un sens satisfaisant.

Nous ne nous arrêterons pas aux *Prediche della Speranza* (XXIII à XXXV) qui n'ont pas d'intérêt philosophique, et quant aux *Prediche della Carità* (XXXVI à LXIX), nous citerons seulement quelques passages où notre auteur se montre fin psychologue autant qu'habile écrivain. Nous prenons d'abord dans le premier sermon de la série (XXXVI du tome III) intitulé : « Ce qu'est aimer Dieu », une définition de l'amour. C'est, dit-il, une « certaine inclination que nous avons aux choses. De même que l'amour naturel n'est qu'une inclination qu'ont toutes les créatures à leur être propre, d'où vient que les choses qui le conservent provoquent naturellement leur appétit, leurs désirs et leurs mouvements vers elles, de même l'amour sensuel est cette inclination qu'ont les animaux au plaisir et qui leur en donne la concupiscence et les fait mouvoir vers les objets qui les procurent, de même l'amour humain et rationnel est une inclination des hommes vers l'honnête, d'où vient qu'ils désirent la vertu, et se portent vers elle, et se complaisent, et se délectent en elle. » Ochin à vrai dire suit ici saint Thomas de très près [1].

Nous citerons encore un passage du Sermon XLII : « Beaucoup croient qu'aimer Dieu est facile pour la raison suivante : l'amour est un acte de la libre volonté et celle-ci est libre. L'amour est donc en son pouvoir, d'autant que la volonté n'a rien de plus proche et de plus intime que l'acte d'amour. L'homme, quand il agit, agit en vue d'une fin, donc par amour : l'homme par conséquent ne peut remuer un doigt..., chose si facile, sans amour. » Vis-à-vis de l'expérience qui concerne l'exécution matérielle des actes, Ochin affirme donc que l'homme charnel ne peut aimer Dieu sans un don de celui-ci. Le caractère méritoire des actes est ainsi placé (comme au Sermon XL du tome précédent) sur un autre plan que leur nature psychologique. Cette idée, ici à peine indiquée, sera ainsi que beaucoup d'autres semées dans toute l'œuvre, développée dans les *Labyrinthes*.

Le sermon suivant contient cette pensée sur la connaissance de Dieu : « Il y a des gens que l'ignorance de ce qu'est l'amour induit en erreur. Ils disent qu'il est impossible que nous aimions Dieu sans en avoir d'abord une connaissance spéculative; mais la vraie connaissance pratique de Dieu, celle que l'on tient de l'expérience, de l'attrait et du sentiment de sa bonté, présuppose l'amour, l'une naît de l'autre. »

Ochin, dans cette partie, nous paraît un peu prolixe par souci d'édification. Le plus intéressant de ces sermons est le cinquante et unième

1. Cf. *Sum. theol.*, I^{a} II^{ae}, qu. 27, art. 2. — qu. 26, art. 1. Conclusion.

où il examine si Dieu pouvait nous aimer plus qu'il n'a fait, car c'est un de ceux qui, à notre sens, contiennent en puissance la doctrine dont Leibniz donnera la forme définitive. En voici le début :

« Il est certain que Dieu ne pouvait nous aimer d'amour plus intense que n'est un amour infini, ni avec un amour plus sincère qu'un amour qui est le plus pur. De plus, son amour ne pouvait être plus ancien puisqu'il est éternel, plus complet puisqu'il est continu, plus durable puisqu'il est perpétuel. Il était impossible encore qu'il nous aimât d'un amour plus fort, car il est omnipotent ; plus stable, car il est immuable ; plus doux car il est le plus propice (*felicissimo*) ni plus parfait, car il est divin au suprême degré. Or donc, puisque Dieu nous aime d'un amour infini, très pur, éternel, continu, perpétuel, omnipotent, immuable, le plus propice et le plus divin : étant donné qu'en lui il n'y a qu'un amour simplissime avec lequel il s'aime et nous aime ; il ne pouvait nous aimer plus qu'il ne nous a aimés. De plus, il ne pouvait nous montrer son amour par des effets supérieurs ; car il ne pouvait nous créer plus grands, plus nobles, plus libres, ni plus beaux qu'à son image et semblables à lui. Ainsi il ne pouvait nous faire plus riches qu'en faisant de nous les seigneurs de tout, ni nous mettre en un séjour plus heureux que le paradis, ni nous destiner à une fin plus élevée que Dieu. Et comme Dieu au commencement a fait à l'homme toutes ces grâces, il faut dire qu'il ne pouvait nous témoigner un amour plus grand qu'il n'a fait. »

Au contradicteur qui pense que Dieu eût pu nous mieux traiter en quelque manière, Ochin répond que s'il nous avait fait meilleurs « cela n'eût pas convenu à notre vie » ; d'autre part, s'il avait créé le monde de toute éternité, on aurait pu penser qu'il l'avait créé nécessairement ; s'il nous a faits capables de pécher c'est qu'il n'a pas créé en nous des brutes mais des êtres doués d'intelligence et de volonté ; or, la volonté ne va pas sans la liberté ; il fallait donc que nous pussions choisir le mal. S'il nous avait mis de suite au paradis, nous n'en aurions pas joui, car si l'on se trouvait placé de force dans le plus merveilleux jardin, n'y étant pas volontairement, on ne serait pas heureux.

Pour atteindre la formule de Leibniz, il a seulement manqué ici à Ochin d'envisager l'univers au lieu de s'en tenir à l'homme, qu'il considère d'ailleurs comme le centre du monde et aux sentiments actuels duquel il accorde, on le voit, *a priori*, une valeur absolue dont Dieu lui-même a dû tenir compte.

Enfin, le Sermon LX contient des pensées sur les rapports de la volonté et de l'amour. Dieu lui-même, nous dit Ochin, ne peut violenter la volonté,

puisqu'il serait contradictoire qu'elle fût contrainte [1]. « La volonté opère volontairement parce qu'elle est volonté et par amour. » Ochin prend ces deux termes comme désignant un seul état de fait qu'il oppose au cas où la volonté étant contrainte, n'opérerait pas volontairement mais de force; et il conclut ainsi : « Ce que Dieu ne peut faire avec son omnipotence, il peut le faire par l'amour, car l'amour peut violenter la volonté, et cela parce que la violence de l'amour n'est pas une violence extrinsèque à laquelle la volonté répugne... (mais) une violence interne à laquelle on ne résiste pas; elle est pour la volonté une amie et une familière. Si bien que la violence de l'amour, pour être tout amour, ne répugne pas à la volonté. L'amour nous assaille au plus profond du cœur et nous fait aimer par amour et par force. »

Le volume se termine par des considérations sur le pardon des injures, sur le dédommagement que l'on doit à ceux que l'on a offensés et sur le recours aux tribunaux.

IV

Quatrième et cinquième volumes des Sermons.

A ce volume de piété, Ochin a fait succéder des études morales, où il mêle suivant sa coutume, et un peu à bâtons rompus, de fines observations à l'*a priori* théologique.

Ochin commence par supposer un homme en rase campagne qui veut trouver une tour; s'il ne la voit pas il ne sait quelle route prendre, alors qu'il se dirige tout droit sur elle dès qu'il l'aperçoit. « De même l'homme qui ne connaît pas sa propre fin agit à l'aveuglette et vit au hasard... mais s'il sait... quelle est sa fin, il peut facilement avec la grâce divine choisir les moyens et s'y porter. » Il s'agit donc de connaître la fin de l'homme. Or, ce ne peuvent être les choses sensibles, car le monde a été fait pour l'homme et non l'homme pour le monde et l'observation confirme que nous ne pouvons nous satisfaire en lui (Sermon II). Notre âme est capable de Dieu [2]. Les philosophes se sont efforcés d'acquérir des lumières sur sa nature, mais ils s'en vont spéculant à la lueur d'une chandelle où il faut la lumière du soleil, c'est-à-dire du Christ. D'ailleurs, quant à l'immortalité de l'âme, plusieurs raisons spéculatives ne valent pas la

1. Cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, I IIae, qu. 6, art. 4.
2. Serm. II.

claire vision du chrétien que si l'âme était mortelle Jésus serait mort en vain.

Avec Paul, Ochin pense que l'homme a été créé à l'image de Dieu (Sermon IV) et il consacre le sermon V à des considérations sur le péché originel qui à son jugement a été « l'ignorance de Dieu ».

De ce point de vue général, Ochin passe à des conseils pratiques pour ne pas pécher (Sermons VI à VIII) et dénonce avec une force particulière les suites funestes de l'oisiveté (Sermon IX). La raison qu'il en donne est la permanence de l'œuvre de la création, idée, on le voit, fondamentale dans son esprit et qu'il exprime en ces termes : « Dieu conserve continuellement le monde, non seulement parce qu'il ne lui enlève pas l'être qu'il lui a donné, mais parce qu'il le lui donne, non pas à vrai dire de nouveau, mais pourtant tout comme il l'a fait quand il l'a créé. » Le repos du septième jour ne signifie point qu'il est resté oisif, mais qu'il a cessé de créer de nouvelles espèces. C'est là, du reste, un lieu commun scolastique [1]. Si Dieu cessait d'agir, fût-ce le temps d'un clignement des paupières, « il ne serait plus Dieu, car il aurait cessé de s'aimer ». Ochin en vient finalement (Sermon X) à des préceptes de morale courante. Un jeune homme se corrige facilement, mais les vieux vices se laissent malaisément amender. Il ne faut point se fier à la bonté divine et au repentir de la dernière heure, car on ne sait quand viendra la mort ; elle peut être subite, et qui raisonne ainsi veut éviter l'enfer mais ne se soucie pas de l'honneur de Dieu. Plus précisément, il n'y a que la volonté qui puisse faire violence à la volonté. L'homme peut se dominer, car si le chœur de ses appétits ne peut se vaincre lui-même, un appétit peut en vaincre un autre. On est maître de soi quand la raison subjugue les sens. « Si tu as un ennemi, jette-toi à son cou brusquement, par surprise, sans prendre conseil de la prudence humaine. » Cette guerre est la plus difficile mais la plus glorieuse (XI à XIII).

Le Sermon XIV développe un tout autre thème. De même qu'il y a deux morts, celle du corps et celle de l'âme, de même l'âme elle-même peut mourir de deux façons : l'une, impie, en tombant dans le péché ; l'autre « précieuse et sainte » en renonçant au monde. Ici, Ochin se trouve en face d'une question difficile, mais qu'il élude. « Je laisse de côté, remarque-t-il, si, comme le disent beaucoup de gens, nos appétits sont désordonnés, non en raison du péché d'Adam, mais par nature. » On donne pour preuve : 1° que les chiens, sans avoir péché en Adam, mangent

1. Cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, P. I, qu. 73, art. 2, ad 1m

à se faire mal et que l'homme, plus délicat et plus sensuel que les autres animaux, a des passions plus vives; 2° que si les passions provenaient du péché d'Adam, elles seraient aussi fortes chez les enfants que chez les adultes; 3° que si Dieu créait maintenant un homme semblable à nous, il aurait nos appétits sans descendre d'Adam; 4° que nous participons également au péché d'Adam et que nous n'avons pas les mêmes passions; 5° on dit enfin que Dieu a créé l'âme innocente et que ses passions viennent de ce qu'il l'a mise dans le corps; « si c'étaient des péchés, ils seraient donc causés par Dieu et celui-ci serait la cause du péché ». Cet exposé du problème est très net, mais notre auteur s'y dérobe par cette curieuse déclaration : « Je ne veux pas présentement discuter ce doute : car quant à notre dessein présent, il me suffit que, pour mortifier l'homme charnel, il faille plus que des choses extrinsèques, d'autant qu'il ne suffit pas de mortifier l'homme extérieur, comme ont cherché à le faire les chefs des religions humaines, il faut modifier l'homme intérieur. » Il reste qu'Ochin évite de condamner expressément les passions comme péchés et en même temps d'attribuer nos défaillances à Dieu. Sa réserve sur ce point est digne d'attention, surtout si l'on songe aux concessions qu'il a faites dans ses œuvres postérieures aux exigences des sens. Ochin termine le sermon en disant que l'œuvre à laquelle s'est essayée la philosophie de nous libérer du monde ne peut être terminée que par la philosophie divine, idée qu'il reprendra dans le dialogue inachevé qui est publié, pour la première fois, à la fin de ce travail.

Le Sermon XV semble être un commentaire attardé de celui où nous avons trouvé un précédent du pari de Pascal. Devrions-nous jouir toujours des plaisirs sans mourir, dit Ochin, qu'il faudrait les exposer dans l'espoir d'un jour de paradis. Mais si l'on enlève de la vie l'enfance et le sommeil, il reste à peine cinquante ans pour le plaisir. Puis, il faut mettre en compte les maladies, les soucis de famille et d'affaires et tant d'autres accidents. D'ailleurs, les plaisirs du monde sont amers et Épicure ne les place que dans la vertu. Ils sont impurs et ont des suites pénibles. N'imitons donc pas Esaü « et ne perdons pas le paradis pour une maigre pitance ».

Ochin reconnaît pourtant (Sermon XVII) qu'il est malaisé de mépriser la gloire de ce monde, car l'homme étant la plus noble des créatures, désire s'ennoblir encore dans la mémoire de ses semblables. Il ne condamne point ce sentiment, mais il faut rapporter la louange à Dieu; la vraie vertu n'a nul souci de la gloire et celle-ci ne va vraiment qu'à qui la fuit. Il ne faut pourtant pas se dérober quand Dieu nous appelle à une dignité ou à l'exercice d'une autorité.

Ochin parle ensuite du remords en termes très élevés (Sermon XVIII) : « Celui qui a une mauvaise conscience est semblable au prisonnier qui attend d'heure en heure la mort. Il n'y a pas de bourreau qui punisse aussi durement que le remords. Et sache qu'il punit sans considération de personnes, les grands et les humbles, selon leurs démérites. Il n'est jamais flatteur. C'est un tourment subtil, spirituel, aigu et intime qui pénètre jusqu'au plus intime de l'âme; on ne peut donc le chasser par les remèdes extérieurs du monde, et de plus c'est un tourment presque continuel. » Le remords est l'œuvre de l'entendement pour autant que par sa lumière il régit la volonté dans les choses qui concernent le salut de l'âme. Ici encore, Ochin s'exprime par des images frappantes : « L'intellect qui est en possession d'informations et de lumières sur cette connaissance pratique des choses utiles et nécessaires au salut que l'on appelle la conscience, démontre d'abord à la volonté en toute occasion ce qu'elle doit faire et ce qu'elle ne doit pas faire. La conscience stimule aussi par ses arguments à cheminer dans les voies de Dieu, et arrête et refrène ceux qui prennent la voie de la vie. Mais dès que la volonté a péché, la conscience mord et déchire. » Ochin montre encore combien il est vain de vouloir ruser avec la conscience : « A ceux qui veulent se repentir... la conscience répond que cela ne suffit point, car le remords de la conscience est un mal intérieur qui ne peut être guéri par des remèdes externes. Tous nos autres maux peuvent être adoucis par la raison, mais elle ne peut guérir celui-ci; au contraire, il naît d'elle... Et à mon sens, pour le calmer, il n'est pas d'autre remède que d'ouvrir les yeux et de voir que le Christ a pris tous nos péchés pour les siens et a satisfait suffisamment le Père pour tous... Mais de même que la rhubarbe ne purge pas l'estomac et tout le corps de la bile si, après l'avoir mâchée un peu, on la crache sans l'avaler, de même la foi ne purge pas des péchés et ne rend pas la vraie santé spirituelle et ne calme pas la conscience si elle est toute en paroles, ou même si elle est un effet de l'activité du cerveau et n'est pas infuse au fond du cœur. »

Pour trouver la vraie paix [1] c'est donc en vain que l'on voudrait assouvir ses passions, « car c'est chercher à éteindre un grand feu... en y jetant toujours plus de bois ». On ne réussit pas mieux si l'on veut mater soi-même ses passions. C'est comme si tombant du ciel on tentait de se retenir. D'autres cherchent à accommoder le monde à leur guise. C'est vouloir accorder les cordes justes d'une cithare sur la fausse. D'ailleurs, chacun

1. Serm. XIX.

voudrait le monde conforme à sa fantaisie. Il n'y a de véridique que la paix du Christ. Pour trouver le vrai paradis terrestre, il ne faut pas changer de lieu, mais d'âme [1].

Ochin vante les bienfaits de l'adversité [2], puis consacre plusieurs sermons aux soins légitimes qu'il convient de donner aux affaires du monde, sans que Dieu cesse d'être la fin ultime de tous les efforts. Il saisit cette nouvelle occasion de critiquer les monastères et conclut ce développement en disant que celui qui sert Dieu est le plus grand sage du monde.

Dans les sermons suivants, Ochin décrit la vie chrétienne [3] à laquelle il propose le but sublime d'une déification réelle, non en devenant un autre Dieu ou en s'unissant à son essence, mais par participation : « De même qu'une sphère de cristal, si elle s'élevait vers le soleil, paraîtrait un autre soleil, parce qu'elle participerait à la lumière qui l'emplirait », ainsi le chrétien peut devenir « un Dieu sur terre ». Le Sermon XXXIX est consacré aux moyens de trouver Dieu. Seule la foi peut nous valoir la grâce « qui ne serait pas la grâce si nous la méritions ».

Puis Ochin aborde le sujet, d'un intérêt tout personnel, des persécutions [4]. Puisque Dieu les permet, c'est qu'elles sont utiles aux élus. Mais on ne doit point y donner occasion. Au contraire, il faut éviter de provoquer nos ennemis et leur donner sujet de nous aimer. Au besoin on fuit. Il faut rester pourtant si c'est pour le bien des âmes dont on a charge et se défendre alors de façon juste et honnête, mais montrer, même dans les pires tourments, que l'on souffre pour le Christ.

Les Sermons XLII et XLIII parlent des devoirs du prince et les deux suivants de ceux des bons pasteurs d'âmes. Dans le quarante-sixième, Ochin se demande si nous devons désirer la mort et conclut qu'il faut souhaiter rester en ce monde où nous pouvons acquérir de plus en plus de lumières de Dieu et servir à sa gloire aussi longtemps qu'il lui plaît. Un impie peut demander la mort par amour de soi. Il ne faut donc pas souhaiter échapper aux misères de ce monde [5]. De même la douleur de perdre des proches ne doit point empêcher d'accepter la volonté de Dieu.

Une courte citation du Sermon XLVIII où il traite du jugement des hommes en donnera le sens général : « Si tu vois la moitié d'une lame

1. Serm. XX.
2. Serm. XXI à XXV.
3. Serm. XXXI.
4. Serm. XL.
5. Serm. XLVII.

dans l'eau, ton œil estimera aussitôt que celle-ci est rompue, tandis que ton entendement juge qu'elle est entière... Ainsi devons-nous dans les choses naturelles juger par la foi et non selon la sagesse humaine. »

Voici enfin les titres des trois derniers sermons de la série : « Que le jour du jugement ne doit être ni craint ni désiré. — Comment l'enfer des pécheurs dans la présente vie est plus misérable que l'enfer des damnés. — Si les peines de l'enfer sont si grandes que les damnés pour les fuir choisiraient de ne pas être. » Les thèmes respectifs de ces deux derniers semblent impliquer contradiction; mais il ne s'en présente point, parce que les damnés sont considérés comme moins malheureux que les pécheurs pour la seule raison que la faute est pire que la peine, et en enfer ils ne pèchent plus. Ochin toutefois s'exprime dubitativement sur ce point. Le dernier des sermons débute d'une façon assez originale. Ochin suppose que Cicéron revenant sur la terre ne pourrait, malgré son éloquence, décrire la millième partie des tourments de l'enfer, de même que Paul, s'il descendait du ciel, serait impuissant à en exprimer la félicité. Il conclut en conséquence que les damnés, n'ayant en vue qu'eux-mêmes et ne tenant plus de leur être que des souffrances et aucun plaisir, préféreraient n'être plus pour échapper à leurs maux. Nous retiendrons surtout de ces discussions qu'Ochin ne s'était point arrêté à une conception des peines et des joies éternelles différente de celle du Moyen-Age.

Le tome V des *Sermons* est beaucoup moins intéressant. Ochin y a réuni des fragments où, non sans beaucoup de redites, il commente les principaux points de vue précédemment exposés. Aussi ne le suivrons-nous pas. Les meilleurs sermons sont le troisième, sur la bonté de Dieu; le quatrième sur sa justice, où il affirme sans restriction l'absolutisme de la bonté divine : « Dieu n'a pas de règle supérieure... car il ne veut point les choses parce qu'elles sont justes, mais elles sont justes parce qu'il les veut »; le dix-neuvième où il compare la loi à l'Evangile et le trente et unième dont le sujet est l'instabilité de la vie humaine, qui ne peut trouver un appui sûr qu'en Dieu.

CHAPITRE III

Les labyrinthes du libre, ou à vrai dire du serf arbitre, de la prescience, de la prédestination et de la liberté divine et du moyen d'en sortir.

La vigueur dialectique dont Bernardin Ochin a fait preuve dans cette œuvre est un titre suffisant à une place dans l'histoire des idées. Nous allons donc l'étudier en détail.

Les *Labyrinthes* sont dédiés à la « Sérénissime Elisabeth, reine d'Angleterre ». En les lui présentant, Ochin exprime très vivement la difficulté et l'importance de « savoir si l'homme est libre ou non : et s'il est libre, en quoi il est libre et en quoi il ne l'est pas... et cela, parce que si l'homme n'est pas libre, mais agit toujours nécessairement, il pourra dire à Dieu : je ne fais rien que de la manière que tu veux et comme tu as ordonné que j'agisse : car autrement je ne puis agir : en conséquence, s'il y a faute, elle n'est pas mienne, elle est tienne du fait que tu m'as donné cet être, ce pouvoir, cette manière d'agir ainsi nécessairement. » Dieu, alors, continue Ochin, pourrait-il punir de tourments éternels celui qui agit selon ses ordres? « Mais, d'autre part, si l'homme est libre, comment serait-il vrai que Dieu ait la science certaine et infaillible des actions humaines? que dans son esprit divin il ait immuablement résolu ce qu'il veut faire des hommes, et que malgré tout sa volonté soit suprêmement libre? D'ailleurs, si l'homme a quelque liberté de faire le bien, il pourra se glorifier de soi. » A ces doutes et à d'autres similaires qui ont égaré tous ceux qui en ont traité, Ochin croit avoir trouvé une solution. Aussi, se souvenant de ses entretiens en Angleterre avec la reine, au sujet de ses sermons sur la prédestination, et du désir qu'elle avait de nouveaux éclaircissements à cet égard, il lui dédie une œuvre dont elle est particulièrement apte, par son génie rare et subtil, à retirer profit. Ce texte établit nettement qu'Ochin considère les *Labyrinthes* comme le développement des idées qu'il a exprimées précédemment sur ce même sujet.

Les *Labyrinthes* sont divisés en dix-neuf sermons. Dans les quatre premiers, notre auteur étudie les labyrinthes où se trouvent ceux qui

croient être libres, dans les quatre suivants ceux où mène la croyance que l'on n'est pas libre. Le neuvième et le dixième sont consacrés à exposer et à réfuter l'opinion de ceux qui estiment que l'on ne doit pas entrer dans ces labyrinthes. Les huit sermons suivants indiquent la manière de sortir des huit labyrinthes et le dernier donne le moyen général de s'échapper de tous, c'est-à-dire la « via di dotta ignoranza ».

I

Des labyrinthes où se trouvent ceux qui croient être libres.

Sermon I (p. 1 à 17). — Ce sermon est d'après nous la meilleure partie de l'œuvre et la plus intéressante au point de vue philosophique, parce que c'est une des rares occasions où Ochin, s'abstenant de postulats théologiques, a envisagé le problème de la liberté critiquement. Or, il l'a fait avec une vigueur extrême et cette analyse a dans l'ensemble de son œuvre une importance qui sera mise en valeur dans les pages finales des *Labyrinthes* où il donne son dernier mot. Il importe entre temps de ne pas prendre à la lettre ses solutions provisoires, — si catégoriques qu'elles soient apparemment, — car ce ne sont que des étapes de sa dialectique et, dès les premières lignes, il pose des pierres d'attente dont nous reconnaîtrons tour à tour la destination.

Ochin commence par délimiter son terrain. En premier lieu, on ne peut sans contradiction admettre que la volonté soit en tant que telle contrainte, doctrine empruntée à saint Thomas que nous avons déjà rencontrée dans les sermons sur la prédestination et que nous retrouverons fréquemment. On peut forcer la main de l'homme à agir contre sa volonté, mais on ne peut faire qu'il veuille ce qu'il ne veut pas. En discourant sur l'arbitre de l'homme, l'auteur ne considérera donc pas si celui-ci, quant à la volonté, est libre ou non.

Pour la même raison, Ochin n'examinera pas si l'homme est libre « en ce sens qu'il puisse dans le même temps vouloir et ne vouloir pas une chose, ou encore faire une chose et dans le temps même où il la fait ne pas la faire, attendu que cela est manifestement impossible ». Il est clair encore que l'homme n'est pas « libre en ce sens qu'il fasse tout ce qu'il veut et ne fasse rien de ce qu'il ne veut pas ». L'homme, enfin, n'est pas libre en ce sens que Dieu ne puisse lui enlever toute volonté et la lui rendre.

Mais l'homme est libre en ce qu'il peut faire des choses « que ne pour-

rait faire une pierre », par exemple, voir ou se conduire avec décence. Il peut agir d'une façon un jour et autrement le lendemain : ce qu'il s'agit de discuter, c'est si « quant à ce qu'il fait, il le fait nécessairement ou non » et cet examen ne concerne pas les actes des enfants, des fous ou des gens sous l'influence d'une passion violente, mais des gens de sens rassis.

Ochin, toutefois [1], admet comme évident que nous sommes libres « en ce que nous ne faisons pas nécessairement tout ce que nous faisons... ce premier principe de la philosophie morale ». Le libre arbitre de l'homme est une nécessité de « sens commun »; à ceux qui en doutent, on devrait « donner le bâton pour leur faire confesser que qui les bâtonne est libre de continuer ou non ».

Que prétend donc examiner notre auteur? Il discute si, dans les circonstances où l'homme paraît libre, ses actions sont en réalité déterminées, et, en ce cas, il appert que le libre arbitre qui vient d'être postulé sans réticences comme base de la morale, devra être conçu autrement qu'il ne l'est d'ordinaire. Une comparaison va servir à Ochin à illustrer sa position dialectique. Une brebis se dirait libre, si on l'interrogeait, en ce qu'elle se déplace à sa guise; mais elle se tromperait « car elle ne se déplace que quand elle est mue nécessairement par les objets et poussée par ses affections ». Elle n'est donc pas libre, quoique ses mouvements soient variés. Or, il en est de même pour les hommes d'autant plus qu'ils peuvent songer à plus de choses que les bêtes, et ont « plus de lumières » : ils ne sont donc pas mus seulement « par leurs commodités..., mais par l'honneur et l'honnêteté. Et non seulement par les choses présentes, mais par les choses absentes ou à venir. » C'est parce que leurs mouvements sont plus variés que ceux des autres animaux qu'ils s'imaginent à tort être libres : « Si deux petits enfants naissaient en même temps, avec la même constitution, étaient élevés de la même manière; s'ils étaient toujours dans les mêmes lieux et si on leur présentait toujours dans la même lumière les objets; il n'est pas douteux qu'ils agiraient toujours et nécessairement de même. »

Ainsi, Ochin va être conduit à affirmer avec une égale force le libre arbitre comme principe moral et le déterminisme psychologique; et dans une telle doctrine la liberté ne peut être qu'un point de vue humain sur l'ordre naturel institué par la volonté divine s'exerçant non par des décisions particulières, mais par son influence générale. Ochin, pourtant,

1. Pages 3-4.

n'a jamais poussé la systématisation de ses idées assez loin pour que ces deux moments de sa dialectique se soient directement affrontés et nous verrons en outre que s'il a cru pouvoir laisser coexister une liberté de fait avec des prémisses qui l'excluaient, les réserves du dernier sermon ne permettent pas de l'accuser d'inconséquence [1].

Au point de l'exposé de ses idées où nous en sommes, il se contente de se poser, selon son procédé habituel, une série d'objections.

« Si tu disais [2] : je remue pourtant, par exemple, la main, à mon gré, sans être poussé, tiré ou mû par rien, je répondrais que tu ne la meus jamais volontairement, sans être mû par quelque objet : par exemple, quand tu prends le pain à la main pour le manger..., tu penses t'en servir pour te nourrir. »

Les objections suivantes et les réponses se succèdent du tac au tac. Le contradicteur dit qu'il peut s'abstenir de manger; ce que ne ferait point un cheval. Sans doute, réplique Ochin, mais quelque autre raison intervient, par exemple le désir « de prouver ta liberté ». Le contradicteur allègue qu'entre une chose mauvaise comme l'adultère et une bonne comme la pudeur, on choisit parfois la première. C'est, reprend Ochin : « qu'en tel cas, la sensualité l'emporte sur la raison; on est mû alors non par la laideur de l'adultère, mais par le plaisir du péché, qui se trouve plus puissant que l'honnêteté de la vertu. On pèche donc nécessairement... Sans doute [3] l'entendement peut considérer telle ou telle chose à notre gré si nous l'avons en mémoire..., mais il faut que quelque chose meuve la volonté à donner cet ordre ». Or, ou bien cette chose sera survenue et alors toutes ses suites seront nécessaires, ou bien on l'aura provoquée volontairement et alors se pose de nouveau la question : « Qu'est-ce donc qui a mû la volonté à faire qu'une chose lui devienne présente et la meuve nécessairement à commander à l'entendement qu'il considère cette même chose ? Et il faudrait continuer ainsi à l'infini. »

On dira, pour sortir du labyrinthe, que la liberté, « ce pouvoir (*poleslâ*) de la volonté de l'homme », peut non seulement « vouloir une chose sans être mue en aucune manière à la vouloir; mais peut la vouloir quand même elle serait mue à en vouloir une autre contraire ». Vaine tentative [4],

1. Les Réformés ont prétendu qu'Ochin avait si bien embrouillé ses labyrinthes qu'il n'a jamais pu en sortir. Ce reproche, à notre jugement, est injuste, car Ochin n'a jamais formé le dessein de donner une solution rationnelle impeccable des difficultés examinées.
2. Pages 5-6.
3. Page 7.
4. Page 8.

reprend Ochin, car il est d'expérience que « nous ne pouvons aimer une chose si elle ne nous y meut, et ne nous paraît aimable ». Nous disposons de nos faveurs, non de notre amour, qui est d'autant plus fort que l'objet est plus aimable : « Dieu seul meut toutes les créatures, sans être en aucune manière mû par elles; mais la créature ne se peut mouvoir si elle n'est mue... Dire que la volonté de l'homme se meut elle-même, c'est faire de lui un Dieu sur terre. » D'ailleurs, si la volonté n'était mue par rien, « sa volonté ne pourrait être qu'aveugle et tyrannique ».

Ochin a donc vu très clairement que la liberté d'indifférence est un principe dénué de toute valeur morale. Il ajoute [1] que si la volonté ne se peut mouvoir elle-même librement, elle ne peut être plus libre « de mouvoir et de diriger les autres facultés de l'âme (et) les organes du corps ». Une volonté également attirée par la vertu et des avantages sensibles restera en suspens jusqu'à ce que l'un des deux attraits la meuve plus efficacement que l'autre. Ici Ochin serre l'argumentation [2] : « Tu diras, d'après moi, si l'utile meut en fait la volonté, et non pas l'honnête : la volonté néanmoins peut choisir l'honnête parce qu'elle est libre. Je dirai alors, par quoi la volonté serait-elle en ce cas mue à choisir l'honnête? Tu diras, rien que par elle-même. Et je dirai, et par quoi sera-t-elle mue à se contraindre à agir ainsi? Tu diras : c'est qu'il lui plaît d'agir ainsi. Et je dirai que c'est ce plaisir qu'elle aura à agir ainsi qui la mouvra alors. Ce n'est donc pas là une bonne voie pour sortir du labyrinthe. »

« Personne ne dira qu'un enfant qui n'a pas l'âge de raison soit libre. » Ochin estime qu'il ne l'est pas davantage après; car s'il connaît le juste pour tel, c'est nécessairement qu'il sera mû par le juste : « le vrai principe de la philosophie morale [3] n'est donc pas que l'homme soit libre de façon qu'il n'agisse pas nécessairement..., mais qu'il puisse vouloir l'honnête » bien qu'à vrai dire nécessairement. L'ignorance profonde de l'homme, en raison du péché originel, est donc manifeste en ce cas.

Dira-t-on que c'est là faire des hommes des statues? Ochin répondra : pas plus que ce n'est transformer des arbres en pierres que leur dénier la liberté. Il y a une hiérarchie de perfections entre les créatures, et l'homme dépasse les autres par l'intelligence et le « désir rationnel de l'honnête » [4]. A l'objection qu'à ce compte un homme qui en tue un autre ne mérite pas plus d'être puni qu'un cheval qui renverse un enfant, Ochin

1. Page 9.
2. Page 10.
3. Page 11.
4. Page 12.

répond que si l'on pendait le cheval, « les autres chevaux n'en tomberaient pas moins dans la même erreur, tandis que les hommes s'abstiendront s'ils voient l'homicide pendu ». La mort du cheval serait sans profit à moins que l'on ait en vue de punir son propriétaire [1]. « La justice de cette manière n'est pas vaine, mais fructueuse, utile et nécessaire. Le seul motif qu'elle ait de punir les criminels et de récompenser les bons est de détourner les hommes du vice et de les confirmer dans la vertu. »

Alors, dira-t-on, il n'y a dans l'homme, ni vice, ni vertu, à proprement parler. Mais de même que l'on reconnaît à un cheval [2] tel ou tel vice, ou telle ou telle qualité, on peut dire d'un homme qu'il est avare ou qu'il est généreux. On ripostera que ce n'est point là un mérite authentique : « Quelle vertu serait la virginité, si la vierge ne pouvait pécher? » La gloire de la vertu est de s'abstenir d'un péché auquel on est enclin. Réponse : « Pour que la libéralité, par exemple, soit une vertu chez un individu, il n'est point nécessaire qu'il soit libre, en ce sens qu'il n'agisse pas nécessairement; mais seulement qu'il ait le pouvoir de ne pas être libéral, mais avare ou prodigue; il suffit qu'il ne sorte pas des bornes et limites de la libéralité... ce qu'il ferait nécessairement, si se présentaient des objets assez puissants pour l'en faire sortir. » La louange et le blâme n'ont de raison d'être que l'encouragement des bons et l'humiliation des vicieux. Il est vrai qu'à ce compte les hommes devraient demeurer dans l'oisiveté corporelle et intellectuelle, mais les objets déterminent nécessairement leur activité. Enfin Ochin [3] suppose l'objection que l'être humain, tranquille et sans ennui dans le ventre de sa mère, se crée de plus en plus d'inquiétudes et de tourments à mesure qu'il croît en raison et en sagesse, parce qu'en même temps augmentent son orgueil et sa volonté d'être son maître, ce qui n'arriverait point s'il n'était pas libre. La réponse est que l'homme, en effet, s'il n'a pas la foi, est d'autant plus malheureux qu'il est plus savant, seulement ce n'est point parce qu'il est libre « mais parce que plus se découvrent à lui les biens du monde, plus il les désire et les recherche : et ne pouvant les atteindre, il reste nécessairement malheureux ». Les savants sont gonflés d'orgueil, ils voudraient être adorés comme des Dieux. Leurs péchés peuvent être d'autant plus grands que leurs entreprises sont plus téméraires.

En vue de la suite de l'œuvre, il est essentiel de retenir que dans ce premier sermon Ochin a ruiné la liberté, non point en invoquant l'ordre

1. Page 13.
2. Pages 14-15.
3. Page 16.

de la grâce, mais à un point de vue exclusivement humain. A telles enseignes qu'il s'est vu, pour éviter une contradiction flagrante, contraint d'atténuer par ses commentaires son affirmation première que la liberté est indispensable dans la philosophie morale et a soutenu, non sans ambiguïté, qu'il suffit que l'homme puisse faire acte de volonté, bien que nécessairement. Il est constant que, dans ce système, cette volonté, si, en tant que telle, elle n'est point contrainte, est pourtant toujours mue nécesssairement à vouloir par les choses créées. En établissant cette démonstration Ochin s'éloigne cette fois nettement de la psychologie de saint Thomas. Celui-ci avait basé sa doctrine sur le principe général suivant : « Si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit : non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud »[1]. Ochin a montré (cf. p. 7, des *Labyrinthes*) que, dans ce second cas, il n'y a de décision possible que lorsque la volonté est mue par quelque influence à vouloir une chose de préférence à une autre.

Sermon II (p. 18 à 33). — Ochin, cependant, suppose que quelqu'un ait réussi à sortir du premier labyrinthe et croie que sa « volonté bien qu'attirée par les objets et poussée par les affections, puisse résister, se mouvoir elle-même, et aller volontairement où elle veut ». Il se trouverait aussitôt dans un second labyrinthe encore plus inextricable (et avec lequel reparaissent les considérations théologiques), car il se dira : « Si je suis libre en ce que ma volonté, sans y être mue par aucune créature, peut se mouvoir elle-même, et de plus, quand elle est mue, résister; néanmoins, comme ma volonté dépend de Dieu, quant à l'être et quant à toutes ses actions et œuvres, il faut dire qu'elle n'est pas libre de vouloir ou de ne pas vouloir ceci ou cela à son gré : et même la volonté divine étant irrésistible, elle est déterminée à vouloir et à faire ce que Dieu veut qu'elle veuille et fasse : elle n'est donc pas libre. » La volonté divine est libre et la nôtre serve, et d'autant plus que les projets et décrets divins sont immuables, car si Dieu était libre de changer ses desseins, on « participerait quelque peu à sa volonté », sans cesser d'agir nécessairement. Mais en réalité nous cheminons constamment entre les barrières des décrets divins.

1. *Sum. theol.*, Ia IIae, 10, 2, ad Resp. (cité par E. Gilson, *Le Thomisme*, chap. XIII, p. 203).

Première objection [1]. — Pour Dieu, rien n'est passé ni futur, tout est présent. Par conséquent, il ne faut pas mettre l'élection et la prédestination au passé. — Réponse : Les Écritures emploient le passé et nous ne pouvons être plus « sages » et « circonspects » que l'Esprit Saint. D'ailleurs, si les décrets divins sont « présents », par cela même « ils ne peuvent plus ne pas être; non seulement en tant qu'actuels qu'ils sont, mais absolument puisque Dieu est immuable ».

Deuxième objection. — Dieu n'est pas moins libre que quand il s'est déterminé, ses décrets sont toujours en son pouvoir et « par conséquent, il pourrait, à l'heure actuelle, faire que le monde ne soit pas » et il en est de même de tous ses décrets, « d'où il suit que nous ne sommes pas sous la contrainte de ceux-ci ». — Réponse : Erreur : « puisque s'il était au pouvoir de Dieu de ne pas décréter que le monde soit : comme il a déjà existé depuis l'éternité, il serait encore en son pouvoir que le monde n'ait pas existé, ce qui est impossible. »

L'impossibilité logique apparaît ici très nettement comme distincte de la volonté divine et supérieure à elle, ce qui, d'ailleurs, était généralement admis au Moyen-Age.

Troisième objection. — Cela même n'est pas impossible à Dieu qui est au-dessus de tous les temps et cela peut se prouver ainsi : « Si Dieu a déterminé de créer Adam avant Moïse; pourtant l'une de ces déterminations n'est pas antérieure à l'autre : et ... personne ne dira qu'au temps de Noé, il n'eût pas pu ne pas créer Moïse : Je ne dis point bien qu'il eût déjà déterminé de le produire, mais d'une façon absolue : donc au temps de Noé, il pouvait ne pas avoir déterminé que Moïse fût. Il s'ensuit qu'il pouvait aussi au même temps de Noé, ne pas avoir déterminé qu'Adam fût : attendu que la détermination d'Adam n'a pas été antérieure à celle de Moïse. Donc, au temps de Noé, Dieu pouvait faire qu'Adam n'eût pas été. » Dieu n'a jamais été libre ou le sera toujours, car il n'y a chez lui ni mutation ni succession. A ce sophisme d'une rare subtilité, la réponse est un dilemme. Dieu en faisant que les choses n'aient pas été ferait quelque chose ou rien. Dans ce dernier cas, il n'empêcherait pas qu'elles eussent été, « même si elles cessaient complètement d'agir »; et s'il faisait quelque chose, il les annihilerait et cela n'empêcherait point qu'elles aient été. Cependant, le contradicteur conteste que Dieu ait besoin d'annihiler une chose pour faire qu'elle n'ait pas été. Mais Ochin maintient sa position par une nouvelle affirmation de la nécessité logique

1. Pages 20-25.

suprême. Si Dieu a déterminé d'un coup la création d'Adam et de Moïse, il a déterminé aussi de créer Adam le premier et « après l'avoir créé, il ne pouvait pas ne pas l'avoir créé »; tandis qu'au temps de Noé, il aurait pu ne pas créer Moïse « sauf pour autant qu'il avait déterminé de le créer ». Dieu est aussi puissant que jamais, car « il peut toutes les choses possibles, comme il les a toujours pues : mais il est bien vrai que ce qui a jadis été possible, par exemple que le monde ne fût pas et n'ait pas été, n'est plus possible, car il est et a été ». Le pouvoir de se délier ferait perdre à Dieu son omnipotence. Il est libre, comme il l'a toujours été pour ce qui est possible. Il ne peut pas non plus faire que ce qui est présent ne soit pas présent, bien qu'il puisse l'anéantir, sans quoi il pourrait faire qu'une chose fût et ne fût pas dans le même temps et c'est impossible. Les choses futures étant déjà présentes en Dieu, il ne peut user de sa puissance comme antérieurement à ses résolutions. C'est pourquoi les résolutions des hommes déterminées par Dieu se réalisent et s'il n'avait pas résolu qu'ils les prendraient, ils ne pourraient les prendre.

Ochin [1] imagine ensuite une objection extrêmement abstruse [2] dont le nerf est la distinction de divers signes en Dieu. En tant, respectivement, qu'il est, — s'aime, — s'aime volontairement, mais nécessairement, — et voit toutes les choses possibles, il déterminerait librement ce qu'il veut, par ailleurs, sous le signe de son bon plaisir, et connaît enfin, sous le signe de la divine intelligence, comme immuable. La discussion porte sur la priorité et la postériorité en Dieu. C'est une nécessité pour nous de les imaginer, mais elles n'ont pas de réalité en lui et, par conséquent, il n'y a point non plus en lui la libre puissance de déterminer ceci ou cela. Nous nous leurrons nous-mêmes par ces subtilités. De même que les rayons présupposent le soleil bien qu'ils aient été créés ensemble, les déterminations de Dieu le présupposent sans qu'il soit nécessaire qu'Il les ait précédées quant au temps [3], « puisque si Dieu avait été en quelque façon antérieur à ses déterminations, celles-ci ne seraient pas éternelles ». On serait contraint alors de dire qu'il était avant de se connaître et, en ce cas, il eût été aveugle et non pas Dieu. Cette conception de l'éternité de Dieu est donc insuffisante et il faut dire « que de même qu'avant les choses éternelles, il n'y avait pas de non-être, il n'y avait pas non plus quoi que ce soit qui eût l'être en tant que tel ou tel signe de Dieu ». Ochin conclut en ces termes cette discussion obscure : « Dieu

1. Pages 26-27.
2. Cf. saint Thomas, *Sum. theol.*, Pars I, qu. 11-12.
3. Pages 28-31.

ayant donc tout résolu dans son esprit, et ses décrets étant immuables, il faut dire que l'homme exécute nécessairement les œuvres que Dieu a déterminées ; et nécessairement encore, il ne fera point ce que Dieu a déterminé qu'il ne fasse pas ».

Certains, pour sortir du labyrinthe, disent que s'il s'agit par exemple d'une aumône, Dieu ne détermine point qu'on la fera ou qu'on ne la fera pas et ne suspend pas non plus toute détermination, car nous ne pouvons agir sans lui; mais il détermine que nous soyons libres de la faire ou non. C'est comme si Dieu nous donnait plus de force qu'il n'en faut pour accomplir une action, mais que son emploi dépendît de nous. Mais ce n'est pas là, dit encore Ochin, le moyen de sortir du labyrinthe, car tous les dons viennent de Dieu, y compris le libre arbitre et son bon usage, car il « dépend de lui, qui a déterminé de te le donner, que tu le possèdes nécessairement, et, s'il a déterminé de ne pas te le donner, ou s'il n'a pas déterminé de te le donner nécessairement, tu ne l'auras pas, et tu n'auras point par conséquent la liberté de t'en servir. »

Sermon III (p. 33 à 43). — Si pourtant on se libérait du premier et du second labyrinthe par la croyance que notre volonté peut se mouvoir par soi et que Dieu la meut tout en la laissant libre, on se trouverait immédiatement dans un troisième labyrinthe extrêmement embrouillé; car l'homme étant libre, il faudrait dire que Dieu n'a pas connaissance « de ses actions et des œuvres humaines, sinon après leur exécution ».

La formule la plus précise de l'impossibilité logique que nous ayons trouvée est donnée dans la première objection. Le pouvoir de Dieu ne s'étend pas aux choses impossibles; il ne peut, par exemple, s'annihiler lui-même, ni créer un autre Dieu parce que celui-ci dépendrait de lui. « Il n'est donc pas tout-puissant parce qu'il peut les choses impossibles, mais parce qu'il peut tout ce qui est possible. De même on dit que Dieu est omniscient parce qu'il sait tout ce que l'on peut savoir, mais non les choses que l'on ne peut savoir ; comme les choses fausses et impossibles », et encore les choses douteuses qui ne relèvent que de l'opinion. Parmi celles-ci sont les actions de l'homme libre.

En écartant cette objection, Ochin n'en discute pas les prémisses, mais il s'appuie sur les textes sacrés d'après lesquels tout est « clair et certain aux yeux de Dieu » et sur certaines prédictions du Vieux Testament qui portent sur des actions « qui dépendent en partie des hommes ». De même Jésus prédit à Pierre qu'il le renierait trois fois avant le chant du coq. Enfin, il faut que Dieu ait connu ses élus avant la création puisqu'il

les a confiés au Christ. Celui-ci a dit « qu'il connaissait ses brebis (Jean, 10) [1] ».

Ainsi, dans cette œuvre comme dans les précédentes, le point de vue théologique reste prépondérant. L'Écriture fournit à Ochin les inébranlables bases de sa dialectique.

Objection. — Dieu ne connaît point l'avenir parce qu'il l'a déterminé, car il faudrait dire alors qu'il a voulu les péchés, contrairement au psaume V, 5. Si donc il connaît les péchés sans les avoir déterminés, il connaît de même, infailliblement, les choses « où il a voulu que l'homme soit libre ». Elles sont éternellement présentes à l'entendement divin. C'est ainsi que du haut d'une tour on voit loin en mer les navires qui sont invisibles du sol. Dieu voit où nous sommes et quelle direction nous suivons.

Réponse. — Qu'entends-tu par être « présent à l'entendement divin » ? Tu veux dire sans doute que Dieu connaît les actions libres « parce qu'il les connaît », mais si en disant « qu'elles lui sont éternellement présentes » tu entends qu'elles existent réellement; « il faudra dire que le sacrifice d'Abel était un fait avant la création du monde et l'existence d'Abel lui-même, car il serait éternel et les choses éternelles précèdent les choses temporelles ». Le temps n'est pas éternel, ni, par conséquent, le sacrifice d'Abel. On ne peut pas plus dire que l'éternité de Dieu coexiste avec le temps avant le temps ou avec les créatures alors qu'il n'y en a pas, que le centre d'une circonférence ne coïncide avec elle avant qu'elle n'existe. Il faut donc dire « que le sacrifice d'Abel n'a pas été éternellement présent à Dieu et que Dieu ne le connaissait pas depuis l'éternité ». De plus, si la connaissance divine dépendait des créatures, en ce sens qu'il les connaîtrait en raison de leur existence, il les ferait sans les connaître et non pas dans sa sagesse : au contraire, si elles existent lorsqu'il les connaît et les prévoit [2], « il faut dire qu'elles sont nécessairement puisqu'il est nécessaire que ce qu'il prévoit soit ». Dieu prévoit notre course comme l'homme sur la tour pourrait prévoir celle du navire, s'il savait qu'il règne un vent auquel ne peut résister le timonier.

Objection. — L'homme sur la tour voit la route du navire; mais ne la détermine pas. De même la prescience de Dieu ne détermine pas les modes de notre vie.

Reponse [3]. — « S'il est vrai que l'homme sur la tour ne détermine pas

1. Pages 38-40.
2. Page 41.
3. Page 42.

le navire à suivre une route plutôt qu'une autre, il est pourtant nécessaire quand il voit qu'il en suit une, qu'il la suive; s'il ne la suivait pas, c'est que celui qui est sur la tour pourrait se tromper. » Donc, ou Dieu peut se tromper ou, bien qu'il ne nous oblige point à vivre de telle ou telle manière, « il est nécessaire que nous fassions ce qu'il prévoit de nous ».

Le contradicteur réplique encore que l'homme est libre en bien des choses; et que Dieu voit s'il les fera ou non sans pouvoir se tromper. Mais, selon Ochin, Dieu avait prédit et prévu le reniement de Pierre et ne pouvait en conséquence prévoir le contraire sans changer lui-même; donc, ou bien le péché de Pierre était nécessaire et l'homme n'est pas libre, ou bien Dieu peut changer, se tromper et mentir. La prescience de Dieu rend ainsi impossible que l'homme soit libre.

Sermon IV (p. 44 à 52). — Enfin, s'évaderait-on de ce troisième labyrinthe, que l'on se trouverait dans un quatrième, en raison des prédictions divines. On a dit que Dieu peut mentir, comme il peut tuer sans pécher, mais cela est contraire à sa parole (Paul, Héb., 6). Quand Jésus eut promis à ses apôtres qu'ils siégeraient avec lui dans sa gloire, ils ne pouvaient point le rendre menteur en se damnant. Ils n'étaient pas libres et nous non plus par conséquent. Pierre ne pouvait pas davantage éviter son reniement et Judas aurait confondu le Christ s'il ne l'avait pas trahi. Il n'est donc pas coupable d'une trahison nécessaire, en dépit de la parole du Christ qu'il eût mieux valu pour lui ne pas naître, à cause du prix de sa trahison. La crucifixion enfin avait été prédite par Dieu et par suite c'est en vain que le Christ a prié son père de pardonner à ceux qui le suppliciaient nécessairement.

D'aucuns, pour sortir du labyrinthe [1], prétendent que Dieu a prédit sous conditions et a voulu dire qu'une chose « sera s'il le veut et s'il lui plaît », mais ce serait une promesse vaine et il n'a pas plus à craindre de se lier par ses prédictions que par ses décrets. C'est un signe de sa toute-puissance qu'il se puisse lier lui-même.

D'autres sont d'opinion que Dieu n'a prédit absolument que des choses qui ne dépendent aucunement de l'homme. Dans les autres cas, il a prédit « sous conditions non de sa part, mais de la part des hommes », par exemple la chute de Ninive si ses habitants ne se repentaient pas. Mais quand Dieu prédit une chose, il voit clairement ce qui sera, sans aucune espèce de doute. De même tout lui est présent, par exemple, au

1. Page 48.

moment où il les a prononcées, les paroles du Christ à Pierre. Il les a prononcées comme homme et par conséquent dans le temps, mais quand Pierre le renia, ces paroles ne pouvaient être révoquées sans que le Christ fût convaincu de mensonge.

On a encore dit [1] que dans ses menaces et ses promesses, Dieu ne fait qu'exprimer ses craintes et ses désirs. Mais il n'y a proprement en Dieu ni crainte, ni espérance, et comme il voit clairement « les choses à venir dans quelque proportion qu'elles dépendent des hommes, il peut les prédire comme absolument certaines ».

II

Des labyrinthes où se trouvent ceux qui ne croient pas être libres.

Sermon V (p. 53 à 61). — Dans les sermons que nous venons de parcourir, Ochin a mis en évidence avec force les difficultés qu'entraîne l'affirmation de la liberté. Dans les quatre suivants, tenant notre arbitre pour serf, il va envisager les imputations dont Dieu peut être l'objet en raison de cette situation.

Le premier labyrinthe où se trouvent ceux qui croient que l'homme n'est pas libre, résulte de la conséquence nécessaire « que le péché n'est pas un péché, ni un mal et ne déplaît pas à Dieu, ou bien que Dieu est méchant et en cela n'est pas Dieu ».

En effet, si nous péchons, c'est que Dieu « ne nous donne pas autant de grâce qu'il suffit pour ne pas pécher » et qu'il le peut. C'est donc qu'il ne le veut pas, et par là même il veut le péché. « Qui veut l'antécédent, veut la conséquence... Il n'est pas possible que Dieu permette le péché et ne veuille pas nous donner la grâce; bien plus qu'il veuille ne pas la donner, et qu'il ne veuille pas le péché [2]. » Plus grande est la charité de Dieu, plus grave est son péché de permettre le péché. S'il haïssait le péché, il ne le permettrait pas. On ne peut donc distinguer entre le fait de donner une telle permission et sa volonté toujours juste, car le fait qu'il donne cette permission entraîne qu'il veuille tout ce qui s'ensuit [3]. Soutenir qu'elle ne rend pas le péché nécessaire, ce serait dire que Dieu ne sait pas ce qui sera et ne prévoit pas nos péchés, ce qui va contre sa

1. Pages 51-52.
2. Page 54.
3. Page 55.

parole. Il faut donc que le péché ne soit pas péché ou admettre la malignité de Dieu qui le veut; d'où il faudrait conclure qu'il n'est pas Dieu.

A vrai dire, si l'homme était libre, on pourrait soutenir verbalement que la permission de Dieu n'entraîne pas nécessairement le péché, mais nous parlons de ceux qui affirment que l'homme n'est pas libre. Il est alors manifeste qu'il pèche parce qu'il n'a pas reçu assez de grâce. L'échappatoire [1] qui consiste à nier la faute de Dieu en alléguant qu'il n'y a de péché que contre sa loi et qu'il ne peut pécher lui-même, puisqu'il ne veut jamais contre sa propre volonté, est tout aussi vaine. Pour le prouver, Ochin prend l'exemple de la mort du Christ. En effet : « elle a été mauvaise en soi, bonne en soi, ou ni l'un ni l'autre; si en soi elle a été mauvaise, il faudra dire qu'en la voulant Dieu a péché; si elle a été bonne, les Juifs n'ont pas péché en la voulant; mais si elle n'a été ni bonne ni mauvaise, mais bonne pour autant que Dieu l'a voulue, tandis qu'elle aurait été mauvaise pour autant que Dieu ne l'aurait pas voulue; et c'est là la vérité : il faudra dire, attendu que Dieu a voulu que les Juifs l'assassinassent, puisque privés de sa lumière et de sa grâce, ils durent nécessairement l'assassiner, ils n'ont pas péché, ni péché contre sa loi; car ils ont agi selon sa volonté d'où vient toute loi juste ».

Les Juifs ont péché non parce qu'ils ont voulu la mort du Christ, « voulue par lui-même et par Dieu », mais parce qu'ils ne l'ont pas voulue pour la gloire de Dieu, celui-ci ne leur ayant pas octroyé la grâce nécessaire. Ils faisaient donc bien ce que Dieu avait déterminé.

D'aucuns disent que le péché n'a pas d'existence réelle; c'est une privation de cette droiture qui devrait caractériser toutes nos œuvres et il ne vient pas de Dieu, mais de l'homme. Mais cette droiture ne manque que faute de la grâce nécessaire; Dieu ne la veut donc pas. De plus, quand on blasphème on hait Dieu; la malignité est essentielle à cet acte et exclut toute rectification. On répondra qu'il est possible de haïr et blasphémer le péché, mais cela ne compense point la haine et le blasphème de Dieu.

Certains contestent que le péché soit réel car on ne peut offenser Dieu qui est immortel et impassible; et son honneur ne dépend point des créatures; autrement il n'eût point été glorieux avant la création. — Réponse : Dieu hait tant le péché que pour nous en libérer il a fait crucifier son fils. Il est vrai que le péché ne le déshonore pas, mais il suffit

1. Pages 56-58.

qu'il trouble l'ordre de l'Univers. Comment ferait-on une plus grande injure à Dieu, qu'en lui désobéissant après tant de bienfaits?

Quelques-uns enfin se sont résignés à croire à la malignité de Dieu. C'est ainsi qu'Ève crut qu'il avait menti en prétendant qu'elle et Adam mourraient et aussi qu'il leur interdisait la science par jalousie. Cette opinion, la plus impie de toutes, est contradictoire. Dieu est la même bonté, « il vaudrait mieux dire qu'il n'est pas, que le dire méchant ».

Sermon VI (p. 62 à 68). — Supposons qu'on sorte de ce labyrinthe en admettant que la nécessité du péché le laisse subsister comme péché. Dieu, pourtant, ne pourrait punir une faute inévitable. Le pécheur confesserait son péché et le plaisir qu'il y a pris; mais plaisir pris nécessairement où il le trouvait, et il ne peut être puni n'étant pas fautif. Au tribunal de Dieu, il soutiendra n'avoir jamais pu vivre autrement qu'il n'a fait, et il se plaindra de la haine de Dieu et d'être né. « Mais, de même qu'il n'est pas vraisemblable que Dieu fasse tourmenter éternellement par le feu un innocent, bien qu'il pût le faire justement s'il le voulait (puisque tout ce qu'il veut est nécessairement juste); de même on ne peut pas croire que cette bonté, cette miséricorde, cette charité suprême et surtout la justice de Dieu mette en son enfer, sans sa faute et pour y être à jamais tourmenté qui n'a jamais eu en son pouvoir de ne pas pécher. »

La suite, rapprochée de quelques passages analogues, est de nature à prêter vraisemblance à l'opinion que la religion d'Ochin se détachait, à cette époque, des dogmes les plus obscurs et les plus tragiques. Il pouvait, dans le secret de son cœur, avoir des doutes sur le dogme de la damnation, celui qui a écrit ces lignes [1] : « Dieu pourrait sans injure (*senza fare injiuria*) nous priver de ses dons et de ses bienfaits passés, en nous enlevant jusqu'à notre être; mais qu'il tourmente un homme à jamais par les plus grands supplices, en sorte que la raison choisirait le néant plutôt que de telles souffrances, je ne le puis croire, car en ce cas, il ne le punirait point ainsi parce qu'il l'aurait mérité, puisqu'il n'aurait jamais péché que nécessairement et sans sa faute. Et il ne le punirait pas non plus afin que les autres, le voyant souffrir ainsi, s'abstinssent de pécher, d'autant que nous ne voyons pas les maux des damnés comme nous voyons ceux des criminels de cette vie que punit la justice; d'ailleurs il est plus que certain que, après le jour du jugement, tout ce que souffriraient les damnés serait sans fruit et ne profiterait ni à eux-mêmes

1. Page 64.

ni aux bienheureux [1]. Je pense donc que les œuvres de Dieu, non seulement sont justes en elles-mêmes, parce qu'il les veut et qu'il lui plaît ainsi, mais je crois aussi qu'elles sont justes en ce qu'il est possible de les justifier... par des raisons conformes à l'intelligence à la compréhension et au jugement droit de l'homme, ainsi qu'on le verra au jour du jugement, quand nous nous rendrons raison, non seulement de toutes nos œuvres, mais encore de celles de Dieu. Et c'est pourquoi Dieu appelle le jour du jugement, le jour de la révelation du juste jugement de Dieu. »

D'ailleurs, continue Ochin, pourquoi un adulte serait-il puni autrement qu'« un enfant réprouvé » ou que Judas, dont le Christ a dit que « son péché était majeur (*maggiore*) ». Tous n'en pouvaient mais. On dit qu'il suffit que nos premiers parents aient été libres; pourtant on ne voit pas pourquoi ils l'auraient été, et même en ce cas, celui qui ne croit pas à sa liberté devra conclure qu'eux seuls devaient être punis, car il n'est point cause de leur faute; tout au contraire : « Dieu a dit (Ezéchiel, 18) que l'enfant ne portera pas l'iniquité du père ». A ceux qui allèguent que les damnés seront seulement privés de « leur héritage céleste », Ochin répond que le Christ les a envoyés « au feu éternel » [2] (Mathieu, 25). D'ailleurs, s'agirait-il seulement d'un feu spirituel qu'ils souffriraient « parce qu'ils désirent avec un ardent désir la félicité ». Il en est enfin qui soutiennent qu'il n'y a pas d'autre vie, mais qu'il est bon que l'on y croie, « opinion folle et impie » et contraire à la parole de Dieu (Mathieu, 25).

Sermon VII (p. 68 à 76). — S'évaderait-on des deux labyrinthes précédents que l'on ne saurait encore comprendre pourquoi Dieu nous a créés et mis au monde. Ce ne doit pas être sans sujet car il est la sagesse même. Celui qui croit à la liberté peut supposer que l'expérience de l'adversité est une épreuve pour les élus. Dieu, dans cette doctrine, sait par conjecture avant l'événement, s'ils sont dignes du ciel, mais non avec certitude. Cette explication, toutefois, ne peut prévaloir si l'on ne croit pas à la liberté. D'ailleurs, si ceux qui croient à la liberté étaient empêchés de prendre cette voie par la considération de la prescience divine [3], ils pourraient encore soutenir que Dieu les a mis au monde non pour sa propre instruction, mais afin qu'ils se connaissent mieux eux-mêmes, et comprennent qu'ils sont bien peu sans lui. Dans le même

1. Page 65.
2. Page 67.
3. Page 71.

cas [1], on peut encore supposer qu'ils sont ici-bas pour l'exemple des autres, ou encore que Dieu a eu en vue un surcroît de félicité pour ceux qui emploient bien le libre arbitre et de misère dans la mesure du mésusage qui en est fait. Les bienheureux se réjouiraient ainsi surtout de leurs victoires. Une cinquième conjecture serait que Dieu a mis l'élu en ce monde pour le sauver avec plus de gloire pour lui-même, ou enfin pour montrer en lui sa miséricorde, en même temps que sa puissance par sa juste vengeance sur les réprouvés. Mais toutes ces voies sont inaccessibles à qui ne croit pas à la liberté. « Si ceux, poursuit Ochin, qui seront en enfer avaient été libres dans cette vie, leur punition serait plus juste... et cela parce qu'ils seraient punis justement non seulement parce que Dieu le voudrait ainsi, et que ce qu'il veut est nécessairement juste; mais aussi parce qu'ils l'auraient mérité; ... et de plus la miséricorde divine se découvrirait avec plus de surabondance chez les bienheureux s'ils avaient été libres sur terre; car libres, ils pouvaient pécher et se damner par leur faute, et Dieu les a sauvés bien qu'ils résistassent à sa grâce.

» De plus, si Dieu a mis les réprouvés en ce monde pour manifester en eux sa puissance en les damnant sans faute de leur part, il semble qu'il eût pu aussi avoir en vue de ne pas offenser sa justice, et beaucoup plus encore sa miséricorde et sa charité. On ne peut voir comment croire que Dieu damne les hommes à son gré peut nous être utile et servir à nous le faire aimer, ou à mettre en lui nos espoirs. Et, de plus, si, après le jugement, il tient les damnés dans le feu infernal pendant mettons cent ans, et montre ainsi qu'il peut punir à sa volonté, dans quel but les y laissera-t-il ensuite pour l'éternité? »

A ce compte, conclut Ochin, il montrerait plus de puissance encore en damnant les apôtres et, si l'homme n'est pas libre, Judas ne mérite pas plus l'enfer que Pierre. Enfin, « quelle puissance montrerait Dieu contre les réprouvés, si nous ne sommes pas libres de lui résister? »

Sermon VIII (p. 76 à 88). — Ochin nous introduit en ces termes dans le dernier labyrinthe : « Je sais que Dieu étant suprêmement sage, fait tout avec une sagesse suprême, et non point inconsidérément, mais à une certaine fin. Or, il est manifeste que Dieu appelle à lui tous les hommes et non seulement les élus, mais encore les réprouvés. » Ochin s'appuie ici sur des textes de Luc (14) et Salomon (Proverbes, 1). « Or, si Dieu appelle

1. Page 72.

tous les hommes à lui, et si ses promesses sont universelles, il faut dire que l'homme est libre, et peut répondre quand il est appelé... autrement Dieu l'appellerait en vain et sans but; il ne serait donc pas sage. En conséquence, ce serait en vain qu'il aurait envoyé prêcher l'Évangile à toutes les créatures et, par suite, aux réprouvés. » Ce labyrinthe est entre tous remarquable par l'imperturbable rigueur avec laquelle Ochin tire les conséquences de ses prémisses et conclut à la nécessité dialectique d'une liberté, contre l'admission de laquelle il a précédemment apporté des arguments décisifs. L'antinomie est ainsi établie en fait sans aucune restriction.

« Si quelqu'un parlait à une autre personne, alors qu'il la sait sourde ou l'appelait à lui par signes, alors qu'il la sait aveugle, ou la priait de répondre alors qu'il la sait muette et la tirait sachant qu'elle est liée, ne dirais-tu pas qu'il agit en insensé? Il faudrait donc dire que Dieu ne serait pas sage s'il appelait au ciel les réprouvés, alors qu'il sait qu'ils sont sourds, muets et aveugles quant aux choses divines; et qu'ils sont liés de telle sorte au monde qu'ils ne peuvent aller à Dieu. »

On dira que Dieu appelle les réprouvés pour les rendre inexcusables, mais s'ils ne sont pas libres, ils peuvent s'excuser justement. Il faudrait qu'ils reçussent une lumière interne qu'il n'est en leur pouvoir ni de préparer ni de recevoir. Chrysostome a soutenu que Dieu fait tout ce qu'il peut pour nous sauver. « Mais quant à moi, je ne le dirai jamais, s'écrie Ochin, au contraire, si nous ne sommes pas libres, je dirai que non seulement Dieu n'a pas fait tout ce qu'il pouvait pour sauver les réprouvés, mais n'a pas même fait ce qui aurait suffi, comme il le pouvait. Et de plus, je dis que même si l'homme est libre, il ne peut être si impie et tant résister à Dieu que le sauver soit impossible. » Ces expressions sont extrêmement remarquables. Ochin estime que la créature peut être fondée à reprocher à Dieu de l'avoir créée alors qu'il prévoyait son inévitable damnation et d'avoir rendu celle-ci inévitable en lui refusant un secours qu'il était au pouvoir de la divinité de donner. Il tient donc pour assuré qu'il y a faute imputable à la créature et il présume d'ailleurs que si nous n'étions pas libres, Adam et Ève, qui jouissaient de grandes lumières, l'auraient su et auraient invoqué cette excuse; enfin, en ce cas, Dieu appellerait les élus avec certitude et serait inexcusable d'appeler les réprouvés.

On a allégué [1] que Dieu appelle les réprouvés pour éviter qu'ils com-

1. Page 81.

mettent certaines fautes. Mais cette interprétation est démentie par le fait que Caïn tua Abel en dépit d'un appel divin qui n'a donc fait que rendre le crime inexcusable. D'ailleurs [1], dans l'Écriture, Dieu « commande, menace, promet, exhorte..., s'irrite et se calme, ce qui serait sans raison si les hommes n'étaient pas libres. Il me semble que si nous ne sommes pas libres, Dieu pouvait nous créer tous, et damner ou sauver tout de suite ceux qu'il voulait sans donner d'autre loi au monde. » Cela eût mieux valu car, à ce coup, le péché du moins eût été évité.

De plus, si les hommes ne se croyaient pas libres, ils ne s'efforceraient pas d'honorer Dieu, d'aimer le prochain et de bien agir. On vivrait dans l'oisiveté en attendant la manne du ciel et, sous ce même prétexte, on se livrerait au crime.

Le Sermon [2] se termine par la discussion de textes de Paul et d'Augustin. Ochin s'appuie sur une phrase où le premier dit « que Dieu veut sauver tous les hommes » (I Tim., 2) pour soutenir que la faute incombe à l'homme et repousse ici, bien qu'il l'ait soutenue précédemment [3], l'interprétation que Dieu prend ses élus parmi des gens de toutes conditions (Aug. in Euch. cap. 103). D'autre part, Ochin se prononce contre l'opinion d'Origène que « tous seront sauvés parce qu'on ne peut résister à la volonté divine ». Il conclut donc que Dieu veut, quant à lui, que tous se sauvent et il en allègue comme preuve sa volonté que l'on prie pour tous, car cela implique que tous peuvent se sauver.

III

Discussion de l'opinion qu'il ne faut pas entrer dans les labyrinthes.

Sermon IX (p. 89 à 104). — Le Sermon IX est employé par notre auteur à exposer et le Sermon X à réfuter l'opinion qu'il ne faut pas entrer dans ces labyrinthes.

Paul lui-même, dit-on, a dû confesser « son émerveillement et son impuissance » devant le mystère de la prédestination (II. Cor., 12) et le chemin des élus est clair, ouvert, de plain-pied. Ces difficultés ne sont pas l'œuvre de Dieu, mais de la coupable curiosité d'une scolastique vaniteuse et ils sont l'occasion de beaucoup d'erreurs. Dieu nous aurait

1. Page 82.
2. Pages 84-88.
3. Cf. Serm. XXXIV, t. II, des *Sermons*.

donné le moyen d'en sortir, s'il était bon d'y pénétrer. On ajoute qu'avant la polémique de Pélage et d'Augustin, l'Église avait pu se défendre des hérésies, sans tant de subtilités qui provoquent le scandale de diverses manières.

Puis, Ochin entre dans le détail et c'est une nouvelle occasion pour lui d'exprimer (non sans des redites et des digressions qui rendent parfois malaisé de comprendre s'il parle pour son compte, ou au lieu et place de son habituel et complaisant contradicteur) son effarement devant l'horreur de la prédestination et des supplices éternels. Il ne faut pas perdre de vue, toutefois, qu'il se réserve de ruiner dans le sermon suivant les conséquences que d'autres ont déduites des prémisses qu'il présente ici sous un jour vivide. Mais il est indiscutable que, dans la plupart de ses œuvres, il se plaît à laisser le lecteur dans le doute sur sa pensée de derrière la tête. Et, de plus, il ne craint point de le déconcerter par l'assurance avec laquelle il pousse jusqu'à des affirmations irréductibles les thèses adverses qu'il prétend concilier. Aussi bien convient-il de remarquer qu'au stade de son exposé où nous sommes parvenu, Ochin, bien qu'il n'eût manifestement pas l'intention de condamner son propre ouvrage en donnant gain de cause aux adversaires des controverses de ce genre, devait exprimer leur opinion avec faveur, car l'antithéologisme est chez lui un trait prééminent et reparaîtra de façon fort brusque, mais décisive, dans ses conclusions.

Donc, on peut classer sous trois chefs les inconvénients dont on a fait état contre ces discussions :

1° La croyance à l'immuabilité de Dieu encourage le vice, surtout si l'on ajoute qu'il a tout déterminé. Et pourtant la seule manière de s'y dérober est d'admettre que les choses sont douteuses pour Dieu.

2° L'élection de quelques-uns, quand tous pourraient être sauvés, soulève l'indignation; et l'on ne peut se résigner à croire à un défaut de la charité divine. On peut soutenir, il est vrai, qu'une élection universelle nécessitée par la bonté de Dieu, en diminuerait le bénéfice, mais Dieu eût pu néanmoins nous donner « une claire lumière de notre élection gratuite ». Pour montrer sa justice, il suffisait qu'il damnât les démons, ou un seul homme. Et d'ailleurs, pourquoi un supplice éternel?

3° D'autres doutes surgissent subsidiairement. Si Dieu n'avait pas voulu les péchés des réprouvés, il leur aurait donné la force de résister; et s'il prévoyait ces péchés, il ne devait pas les créer, ni déterminer de leur donner l'être. Ou bien il fallait leur donner la grâce pour se convertir. Le scandale sera pire encore si l'on dit que le dam est indépendant du

péché. Fait-on valoir le péché d'Adam, on répondra qu'il suffisait de le priver de son héritage céleste. Dieu n'est point obligé de nous donner ses bienfaits, mais il n'est pas juste qu'il nous tourmente au suprême degré. Du reste, s'il est indifférent à nos péchés, pourquoi aurait-il fait cas de celui d'Adam? Et, en outre, s'il damne en raison du péché de ce dernier, il est manifeste qu'il prend le péché en considération. En ce qui concerne l'élection, si elle est gratuite, on s'indigne de cette partialité, et si l'on allègue qu'elle est méritée par ses œuvres, on va contre des textes décisifs de Paul (Rom., 4. — II Tim., 1) entre autres celui où il est dit que Dieu haïssait Esaü avant qu'il agît.

Ochin place [1] ici un long commentaire de textes qui ne sont explicables que par des raisons « divines et insolubles », mais dont, s'appropriant des formules scolastiques, il présume pourtant en ces termes. Dieu étant le sage des sages veut les choses avec ordre et par conséquent la fin avant les moyens : « La fin est donc la première dans l'intention, si elle est la dernière dans l'exécution ». En conséquence, Dieu veut la vie éternelle qui est la fin, avant les moyens, qui sont nos œuvres. C'est donc « parce qu'il a déterminé que nous ayons la vie éternelle qu'il détermine que nous ferons des œuvres bonnes. » Si Dieu nous avait élus en prévision de nos œuvres, il y aurait lieu d'examiner si celles-ci dépendent entièrement de Dieu, ou en partie de nous. Dans le premier cas, il serait certain « que Dieu ne les aurait pas prévues en nous, s'il n'avait pas déterminé de nous les donner ». Et alors, si l'on demandait de nouveau la cause de cette détermination de nous les donner, il faudrait procéder ainsi à l'infini ou dire finalement que tel est son bon plaisir. Dans le second cas, les Écritures et Paul d'abord (I Cor., 1 et 4., I Tim., 1) seraient en défaut. Si les bonnes œuvres étaient nécessaires au salut, les enfants morts en bas âge seraient tous damnés, et on ne peut dire qu'ils pourraient être sauvés pour les œuvres qu'ils auraient accomplies s'ils avaient vécu, car il faudrait admettre que « Dieu punit ou châtie les hommes pour toutes les œuvres bonnes ou mauvaises qu'ils accompliraient s'ils vivaient perpétuellement, ce qui est manifestement faux ».

Enfin, en raison de nos manquements perpétuels, Dieu, sur nos œuvres, nous condamnerait tous; il ne verrait en nous que des péchés et s'il y distinguait quelque bien qui ne vînt pas de lui, mais du libre arbitre, il en résulterait que Dieu, dans sa science et dans sa bonté, dépendrait de

1. Page 101.

nous en quelque chose et la volonté divine se trouverait ainsi la servante de la nôtre.

C'est en raison de toutes ces difficultés que l'on doit éviter, dit-on, d'entrer dans ces labyrinthes.

Sermon X (p. 104 à 124). — Ces arguments, Ochin va maintenant les reprendre et s'attacher à prouver qu'ils n'entraînent pas la conclusion qu'on en tire. Il commence par poser en principe que Dieu ne nous a appris que des choses utiles. Paul n'aurait donc pas parlé de la prédestination s'il avait dû en résulter quelque scandale. Le tort est d'en discourir à l'aveuglette et de chercher à en savoir plus que Dieu n'a révélé. Ochin prend soin, on le voit, de maintenir expressément son point de vue antithéologique fondamental, au moment même où il semble s'en écarter.

En ce qui regarde la défense de l'Église dans les premiers temps, si elle a été possible sans ces discussions subtiles, c'est qu'il ne s'était point encore trouvé un Pélage pour exalter le libre arbitre et déprécier la grâce [1].

Quant à la froideur qu'engendre la pensée que Dieu « tient tout en sa volonté », elle ne peut affecter qui n'a jamais eu d'ardeur [2] et elle n'affecte point non plus ceux « qui savent ce que c'est que faire des œuvres bonnes... pour l'amour de Dieu ». Des œuvres faites dans l'espoir de s'assurer le salut ne sont pas véritablement bonnes. Il y a péché à ne pas pécher pour se garder de l'enfer. Ceci touche le premier ordre d'objections.

Quant au second, on ne peut se scandaliser que Dieu ait des élus, car « il n'a pas d'obligations envers ses créatures ». Il n'y a pas de volonté « plus droite » que celle de Dieu; donc, s'il n'a pas voulu sauver le monde, c'est bien, il n'y a pas à chercher plus loin. Aurait-il sauvé toutes les créatures passées, présentes et futures pour satisfaire la « raison frénétique » [3], que celle-ci se plaindrait qu'il n'en ait pas créé un million de plus et d'autres encore..., car la création ne diminue pas sa puissance. De plus, il aurait pu créer les élus un million d'années ou mille millions d'années plus tôt, et sitôt qu'il leur eût donné l'être « il serait possible d'imaginer un temps antérieur où il eût pu les créer ».

Passant à la damnation, Ochin dit que Dieu pouvait bien justement damner et sauver à son gré, mais qu'il ne l'a pas fait; et il insiste avec complaisance sur l'opinion qu'il a tenu compte des péchés prévus, car

1. Page 107.
2. Pages 108-109.
3. Page 110.

Dieu « n'a jamais damné et ne damnera jamais un innocent, ni un juste, bien qu'il puisse le faire... Dieu a fait tout ce qu'il a fait et fera tout ce qu'il fera avec une sagesse suprême, et par conséquent en vue d'une certaine fin : il n'a donc jamais rien fait et ne fera jamais rien, dont il ne puisse rendre raison et montrer ce qu'il avait ou aura en vue. »

Au jour du jugement, Dieu rendra raison de l'élection comme du dam. D'ailleurs le péché est, de même que la mort, entré dans le monde par le péché d'Adam [1] (Paul, Rom., 5 et 6) « sans le péché personne ne serait mort ; c'est le salaire du péché ». Dieu ne peut vouloir la mort parce qu'il ne peut vouloir le péché, il ne peut donc, à plus forte raison, vouloir la damnation [2]. La réprobation est donc conditionnelle et non pas absolue, sans quoi le péché de Judas même aurait été nécessaire et n'entraînerait pas faute. D'ailleurs, après la création, Dieu a trouvé que les choses étaient bonnes ; or, ce ne pouvait être en leur être qu'il les appréciait, puisqu'elles étaient comme il les avait voulues, mais il avait en vue le bien de l'homme et la gloire de Dieu : « Or, je crois de même fermement que les divins décrets sont tous parfaits, non seulement parce que Dieu les a voulus ainsi, mais aussi parce qu'ils ont en vue le bénéfice des élus et la gloire de Dieu. » Cette raison, pourtant, est insuffisante à mettre hors de cause la justice divine et il conviendrait que Dieu manifestât ses justes fins ; sans quoi on pourrait contester que ses œuvres soient bonnes par cela seul qu'elles viennent de lui. On lui dirait : « Il n'est pas douteux que si j'étais certain que ta volonté ne peut errer dans ses actes, il me serait évident aussi qu'il n'y a pas d'erreur dans tes œuvres, bien qu'il me paraisse qu'il y en a. Mais je ne te connais que par tes effets, je ne peux donc te juger que par eux... dis-moi donc à quelle fin tu as damné les réprouvés ? [3] » Ochin conclut que Dieu pourrait certainement donner une raison de la damnation et que cette raison ne peut être que le péché. Il faut avouer toutefois que son argumentation laisse ici à découvert sa simple affirmation que tout s'éclaircira le jour du jugement, affirmation qui n'est rien de plus qu'une profession de foi.

Continuant [4] à discuter les difficultés soulevées précédemment, Ochin distingue l'amour tout gratuit que Dieu accorde à ses élus et la défaveur correspondante qui est le partage des autres, de sa haine catégorique envers ceux qu'il détermine de damner en raison de leurs péchés. Il

1. Page 113.
2. Pages 114-115.
3. Page 117.
4. Page 119.

explique ainsi le passage relatif à Esaü. Celui-ci n'aurait encouru que la défaveur divine sans la prescience de ses fautes.

Précisant sa doctrine, notre auteur dit que le paradis n'appartient pas à qui veut, mais « à qui Dieu fait miséricorde » tandis qu'il « endurcit les autres », du fait qu'il ne leur accorde pas la lumière de sa grâce; et enfin il punit proportionnellement au péché qu'il prévoit. En ce qui concerne les enfants « qui meurent avant l'âge de raison et ne sont point sauvés, ils sont bien privés éternellement de l'héritage céleste, mais ne souffrent ni douleur, ni tristesse, et cela parce qu'ils n'ont pas péché effectivement, et que le péché d'Adam n'est pas leur faute ». De même les hommes ne sont destinés aux souffrances qu'en raison de leurs péchés [1]. Il est vrai que Dieu aurait pu élire Esaü, mais comme il n'avait d'obligations ni envers lui ni envers Jacob, on ne peut l'accuser justement de partialité.

En résumé, Ochin admet que Dieu réprouve pour montrer sa juste puissance, mais le péché des réprouvés est prévu par lui [2]. Il aurait le pouvoir de damner avant, mais il attend l'acte pour montrer sa justice. Ochin s'approprie l'argument qu'il eût suffi à Dieu de damner les démons pour montrer sa puissance; toutefois, il en conclut que le dam a une autre raison. Il ne faut pas se scandaliser que Dieu nous ait élus par grâce, car rien n'augmente plus l'amour de lui que le sentiment d'être élu. En conséquence, il n'y a pas davantage scandale à dire que l'homme est libre pour autant qu'il l'est, qu'à dire qu'il est serf pour autant qu'il est serf, comme Ochin va s'attacher à le montrer dans les sermons suivants. Et il place à la fin de celui-ci cette phrase où éclate l'orgueil de l'élection : « Le paradis serait chose vile si nous pouvions le gagner par nos œuvres; mais c'est un héritage filial et non pas un salaire servile. De plus, alors qu'aujourd'hui nous sommes sûrs de notre salut sous la sauvegarde du ciel, si, comme Pierre l'a écrit, il dépendait de nous en quelque manière, nous pourrions être assurés de notre damnation; aussi en ne voulant pas qu'elle dépendît de nous, Dieu nous a-t-il montré l'amour le plus singulier. »

1. Page 121.
2. Page 123.

IV

Du moyen de sortir des labyrinthes.

C'était une besogne malaisée que celle qui s'imposait à notre auteur pour achever son œuvre, car s'il avait été relativement facile de rendre manifestes des difficultés réelles, maintenir un semblant de liberté dans une conception qui l'exclut en un sens absolu était une gageure téméraire. Aussi verrons-nous que, malgré son habileté, il n'a réussi qu'à demi à la soutenir. Vis-à-vis de Luther et de Calvin sa supériorité à cet égard nous paraît être sa psychologie plus humaine et aussi la dextérité avec laquelle il relègue dans l'ombre les conséquences de l'absolutisme divin.

On sait que sur ce point deux tendances s'étaient fait jour parmi les Protestants. Luther et Melanchton n'affirment pas la prédestination moins catégoriquement que Zwingle, mais alors que celui-ci la déduit directement « de l'absoluité de la cause divine » [1], les premiers, se basant sur l'expérience et l'anthropologie, en font la conséquence de la corruption qui, à la suite du péché, a rendu l'homme « absolument incapable d'aucun bien ». Toutefois, alors que Luther, dans son *De servo arbitrio*, affirmait sur ces prémisses le servage absolu de l'homme. Melanchton, sous l'influence des Pères grecs, définit le libre arbitre « facultas se applicandi ad gratiam » [2]. Quant a Calvin, parlant du franc arbitre, il trouve que l'on fait trop d'honneur à nos forces en les comparant à un roseau : « Car ce n'est que fumée tout ce que les hommes en ont imaginé et en babillent. Pourtant, ce n'est point sans causes que cette belle sentence est si souvent repétée dans saint Augustin, que ceux qui maintiennent le libre arbitre, le jettent bas en ruines plutôt qu'ils ne l'établissent » [3].

Une autre différence entre le Luthéranisme et l'Église réformée est que Luther fait état « des moyens de grâce dont dispose l'Église » [4], tandis que Zwingle et, après lui, Bèze et Calvin maintiennent « avec jalousie les droits imprescriptibles de Dieu seul ». Chez Calvin, cette position s'affirme de plus en plus nettement dans les éditions successives de l'*Institution chrétienne* de 1536 à 1559.

1. *Encyclopédie des sciences religieuses.* Art. Prédestination.
2. *Loci communes rerum theologicarum.* Éd. de 1548 (cité dans l'Art. ci-dessus).
3. *Op. Calvini,* III, Instit. de la relig. chrét., l. II, chap. II, p. 300.
4. *Encycl. relig.*, même article.

Mais, que ce soit chez les uns ou chez les autres, la liberté de l'homme n'est jamais qu'un mot. Ochin, quant à lui, va au delà de la position de Melanchton, car en raison de son tempérament et du pli scolastique de son esprit, il définit une liberté humaine et, de plus, dans ses œuvres, l'amère doctrine théologique qu'il laisse subsister par ailleurs est édulcorée par des concessions verbales si flatteuses qu'on se sent enclin à les accueillir sur leur mine et sans examiner leurs titres, de crainte, peut-être, de les trouver truqués.

Nous verrons, du reste, que dans ces conjonctures délicates, Ochin a su prendre une position dialectique tout à fait originale, encore qu'à notre jugement, la vigueur même de ses analyses précédentes ne lui ait pas permis d'écarter toutes les difficultés soulevées.

Sermon XI (p. 124 à 143). — Ochin va donc, reprenant les labyrinthes dans le même ordre, examiner d'abord ceux où mène la croyance à la liberté de la volonté, et, en premier lieu, celui qui résulte des diverses influences qui meuvent notre volonté. Cette seconde partie de l'œuvre est, malgré des passages d'un très haut intérêt, inférieure à la première et c'est pourquoi nous serons plus bref. L'examen de ce sermon nous permettra de comprendre le plan de notre auteur et de formuler les réserves nécessaires. La clef en est la distinction de l'homme charnel et de l'homme spirituel et c'est du premier qu'Ochin va s'occuper dans les pages qui suivent.

Bien que les créatures, dit-il, ne soient vis-à-vis de Dieu que des ombres vaines, celui-ci leur a donné « l'être et la vertu d'agir (*la virtù dell' operare*) » : au-dessous de l'homme tout agit nécessairement [1]; mais l'homme agit « par ses propres forces, pourvu que Dieu les lui conserve... et concoure à son œuvre par son influence générale ». L'efficace de la volonté humaine est ainsi affirmée nettement. C'est un point de doctrine primordial.

Les enfants ont l'« aptitude à la liberté, non la liberté réelle »; ils sont « mus par les objets, les affections naturelles, les élans (*impeti*) et les passions ». Dans la suite la vie du corps continue d'être soumise à la nécessité et aussi les mouvements tels que le trouble que provoque un danger ou la honte. Nos sensations [2] aussi nous sont imposées et le sentiment interne de l'évidence impose nécessairement l'assentiment, le dissentiment ou le doute. Mais l'homme est libre de faire que l'intellect

1. Page 125.
2. Page 126.

pense à une chose ou à une autre à son gré. « Or [1], si dans notre entendement, dans nos sentiments intérieurs, et aussi dans les extérieurs se trouve quelque liberté comme cela est clair par expérience, et pour la seule raison qu'ils participent à celle de la volonté, il faut dire, et nécessairement, que la volonté même est plus libre encore. Non qu'elle soit libre en ce qui concerne l'amour naturel, qui n'est rien d'autre qu'une inclination naturelle, mais ordonnée et modérée, parce qu'elle vient de Dieu; pour le commode, l'utile, l'agréable, l'honorable et l'honnête »; ou quant à son contraire, les antipathies naturelles, et à ses penchants immodérés, et sa tendance « à fuir les choses qui lui déplaisent, même si elles sont honnêtes », encore que ces dernières puissent être tenues en respect. Mais [2], la volonté est libre « de choisir, d'agir bien ou mal; peu ou beaucoup »; et cela, « malgré ses inclinations naturelles et la prudence charnelle (*carnal prudenza*) ». Telle est la liberté de l'homme charnel, mais Ochin passe brusquement a l'homme spirituel et ajoute que cette même volonté « n'est pas libre d'agir... à la gloire de Dieu ». Puis, revenant à la position des Réformés, il déclare que l'homme vraiment libre est [3] l'homme libéré du péché par le Christ et capable comme nos premiers parents d'agir spirituellement pour la gloire de Dieu.

C'est donc la liberté chrétienne de Calvin et de Luther qu'Ochin joint ici à une théorie, inspirée de saint Thomas et assez analogue à celle du volontarisme moderne, sur l'expérience de l'acte volontaire. Nous savons du reste que Melanchton a exprimé des idées similaires sur ce dernier point sans toutefois s'abstraire comme notre auteur du point de vue théologique. Leur régénération d'ailleurs ne rend point les élus libres d'éviter les péchés (qui, à vrai dire, ne leur sont pas imputés) et de mériter l'amour de Dieu. Cette liberté nominale ne fait pas échec au bénéfice de la grâce.

Ochin, maintenant [4], examine les objections. A ceux qui disent que l'homme n'est pas libre de ses amours et de ses haines, il répond que l'on peut avoir de bons sentiments pour tout le monde, car on peut choisir librement d'être charitable envers tous, et c'est là « aimer vertueusement ». L'homme est encore libre d'aimer son prochain « en ce qu'il peut penser aux choses qui le lui rendent aimable, par exemple ses vertus et ses bienfaits », et il est libre de le haïr de la même manière. D'autre part,

1. Page 127.
2. Page 128.
3. Pages 129-130.
4. Page 131.

notre volonté enfin peut être influencée, par exemple, par des promesses ou des menaces et Dieu peut l'« amollir ou l'endormir..., la changer ou l'annihiler: mais non pas la violenter... »[1] en raison de la contradiction qu'impliquerait la notion d'une volonté qui agirait involontairement. Ochin, ici encore, semble donc tenir pour inébranlable cet argument thomiste.

Sur ces bases, d'après notre auteur, « on peut sortir du premier labyrinthe, en disant que l'homme, dans les choses extrinsèques humaines, civiles et morales, est libre. Et il n'est pas vrai que l'homme se meuve toujours nécessairement, selon qu'il est mû par les passions ou affections, à la manière des animaux : puisque la volonté se meut parfois elle-même. » Ochin présente un exemple à l'appui de cette théorie. Il suppose que l'on ait à choisir entre dix plis identiques dont un contienne un bon pour cent écus. On choisit en ce cas le pli que l'on veut sans y être mû par aucune cause externe et bien que, d'autre part, on soit mû par le sentiment de l'utilité, on ne peut éviter de dire que la volonté a d'elle-même mû la main dans une direction plutôt que dans une autre. Cette initiative, toutefois, « ne fait pas de l'homme un Dieu sur terre », car si indépendamment qu'agisse la volonté « dans cette élection, tout l'être et le pouvoir (*virtù*) de cette élection même viennent de Dieu ». Ochin, cependant, va plus loin et accorde à la volonté le pouvoir, si elle est également influencée par deux objets, de choisir l'un ou l'autre[2]. Elle peut même choisir celui dont l'influence est plus faible, par exemple l'honnête plutôt que l'agréable : « Et si tu me demandais : par quoi sera mue la volonté à agir ainsi ?[3] je dirais qu'elle sera mue en partie par l'honnête et en partie par elle-même; ce qu'elle pourra faire en tant que libre. Et pour rendre la chose plus claire, je dis que l'homme, en présence d'une chose mauvaise, déplaisante ou déshonorante et de plus honteuse, peut de toutes façons la choisir volontairement. » Ainsi l'homme, selon Ochin, est libre quant aux choses de ce monde, bien qu'il ne le soit pas dans l'ordre de la grâce et notre auteur est, croyons-nous, le seul qui ait si nettement dissocié le problème psychologique de la liberté du problème religieux.

La critique, pourtant, doit formuler ici une réserve sur l'emploi que fait ici Ochin du témoignage de l'expérience dont il a dénoncé précédemment le caractère fallacieux. Ainsi, c'est à elle qu'il en appelle encore pour établir que le sentiment net que la préférence doit être donnée à ce

1. Pages 132-133.
2. Page 135.
3. Page 136.

qui est honnête ne suffit pas pour faire triompher celui-ci. Or, dans le premier sermon (p. 14-15), Ochin a nié expressément que la liberté soit un élément nécessaire du mérite d'une action et c'est pour le bon exemple seulement qu'il faut, selon lui, louer ou blâmer les gens. Cette doctrine, nous l'avons remarqué dans notre commentaire, il l'a appuyée sur des considérations uniquement psychologiques et il l'a illustrée dans des termes que ne désavouerait point un déterministe moderne, en disant que deux enfants nés en même temps et qui subiraient les mêmes influences, agiraient toujours pareillement, ajoutant, d'ailleurs (p. 10), que l'enfant ne sera pas plus libre dans la suite. Après cela, les arguments nouveaux d'Ochin paraissent singulièrement faibles. La liberté de la volonté, dit-il, consiste en ce pouvoir de résister à une inclination, elle peut aller jusqu'à donner la force de se tuer à un homme qui n'a aucune raison d'agir ainsi. Il suffit d'ailleurs que l'on puisse se faire une blessure à un doigt à volonté. Notre auteur prévoit bien l'objection que le mobile en ce cas sera de démontrer qu'on est libre, ce qui emporte la liberté; mais il admet que la liberté est établie par le fait que l'on pourrait se faire, non seulement une entaille, mais plusieurs, alors que l'on ne peut plus dire que le mobile est le désir de montrer notre liberté. Pourtant Ochin admet que personne en réalité n'agit ainsi, mais il se contente de cette apparente démonstration d'une liberté théorique et conclut en ces termes : « La liberté de l'homme est telle qu'elle peut détourner l'intellect de toute autre considération que celle qu'il veut. » Sans influence extérieure, elle peut lui imposer de « fabriquer des chimères »[1] et la grande supériorité de l'homme est cette liberté qui lui permet d'acquérir volontairement des vertus morales. Le blâme et l'éloge sont donc mérités. Ceux mêmes qui nient la liberté y croient, car autrement ils s'abstiendraient de grands desseins.

Dans ce passage, à vrai dire, Ochin ne fait guère que reprendre ses positions initiales puisque dès les premières lignes de l'ouvrage[2], il a mis hors de discussion la liberté de la volonté en tant que telle, puis affirmé[3] comme une certitude de sens commun le libre arbitre, base de la morale. Notre auteur pense donc pouvoir concilier ces principes avec la discussion intervenue. Il semble, en termes d'école, qu'il distingue entre la liberté « quoad exercitium actus » et « quoad determinationem actus »[4].

1. Page 137.
2. Page 2.
3. Page 3.
4. Cf. E. Gilson. *Le Thomisme*, chap. XII, p. 197 à 200.

Mais, à notre jugement, il s'est interdit cette ressource par une critique de l'acte volontaire bien plus aiguë que celle de saint Thomas et s'il reste que la volonté en tant qu'elle veut n'est pas contrainte à vouloir, cet état de fait ne prouve rien par soi. Personne ne contestera que nous ayons le sentiment de vouloir quand nous voulons, mais il est possible, et c'est ce qu'a fait Ochin en termes excellents, d'expliquer la conduite des hommes sans conférer à cet aspect de l'expérience une portée hypothétique. Au reste, nous verrons dans le Sermon XIX qui donne le sens de toute l'œuvre, qu'Ochin ne tenait pas son argumentation à cet égard pour décisive. C'est donc un moment de la discussion qui devra être rapporté aux conclusions de celle-ci, mais que nous envisageons présentement en soi. A ce point de vue, l'opposition de l'ordre humain et de l'ordre de la grâce est capitale et c'est le grand mérite d'Ochin dans cette partie de son livre d'avoir évité la confusion des deux, cause chez d'autres auteurs d'inextricables difficultés. Quant à celles que soulève, en dehors de toute question théologique, la nature de la volonté, ce n'était point, semble-t-il, son intention de les éluder puisqu'il les a, au contraire, mises en évidence. Mais il donne franc jeu à l'analyse ici et là, se plaisant au fond à voir la raison se débattre parmi tant de raisons. Aussi, entre les mobiles naturels et la grâce divine, la liberté pratique maintenue si jalousement par lui n'est-elle qu'un point mathématique comme le présent temporel entre le passé et l'avenir.

D'ailleurs, la suite confirme notre interprétation. Ochin, d'accord avec Augustin pour refuser aux hommes la liberté quant aux choses surnaturelles (Foi, Charité), — car il y faut grâce singulière, — admet que les choses humaines sont en notre pouvoir. (Dieu peut, s'il le veut, nous faire agir à sa guise, car il est certain qu'il coopère parfois avec nous; mais en général notre libre arbitre subit seulement son influence générale.) Toutefois, comme l'homme est en faute, quoi qu'il fasse, s'il n'agit pas en vue de la gloire de Dieu, « nous ne sommes libres que de pécher ». Cette conséquence inattendue rappelle au lecteur le fond de la doctrine au moment où elle semblait s'humaniser. Ochin, à vrai dire, paraît admettre que nous puissions rechercher l'honnête sans don singulier, mais il reprend en quelque sorte cette concession en disant que ce choix consiste à résister ou à ne pas résister à l'influence de Dieu qui nous meut vers l'honnête.

En définitive, dans cette réplique du seul labyrinthe proprement philosophique, Ochin conclut à la liberté humaine sur la base de l'expérience, mais borne les effets possibles de nos initiatives quant à nos mérites et

démérites à une résistance aux impulsions divines, la liberté de coopérer effectivement à l'œuvre de notre salut nous étant catégoriquement déniée. Cette position devait le rendre suspect aux Protestants qui affirmaient la liberté chrétienne, c'est-à-dire la libération du péché par l'intercession du Christ à peu près dans les mêmes termes, mais se gardaient de se prononcer sur la liberté humaine ou la niaient absolument. Ochin, lui, l'affirme catégoriquement, mais, selon nous, son analyse précédente n'en laisse subsister que l'ombre.

C'est pourquoi nous ne suivrons pas Ochin à tous les pas de la route semée de lieux communs scolastiques qui le conduit hors de ses labyrinthes. Nous en savons en effet assez pour juger de son procédé général. Sur les bases dont nous venons de faire la critique, après avoir, dans la première partie de son ouvrage, considéré les œuvres humaines en logicien, il se place maintenant au point de vue du moraliste. Aux rigueurs d'une dialectique inflexible succèdent les concessions au sens commun; à l'enchaînement rigoureux des antécédents et des conséquences, l'appel à l'expérience. Homme d'église, confesseur, orateur sacré, Ochin est habile à sonder les cœurs, à calmer les angoisses et à retourner les consciences. Aussi, après avoir exacerbé les raisons, cajole-t-il les âmes, non sans les meurtrir parfois d'un brusque rappel à une loi que n'atténuent guère les délassements qu'elle autorise. Au reste, l'attitude d'Ochin vis-à-vis du problème de la liberté nous paraît-elle appeler un rapprochement avec celle de Buridan [1]. Celui-ci, dans ses «*Quaestiones in decem libros ethicæ*» a considéré les questions logiques, métaphysiques et morales en évitant les « problèmes théologiques spécifiques » et il a déclaré (Eth. Nic. III, qu. 1 ss.) qu'on ne peut décider si « la volonté, dans des circonstances semblables, peut, à son gré, choisir le même ou son contraire », car, à l'affirmer, on va contre le principe « qu'en posant toutes les conditions requises d'une chose » on rend sa survenance nécessaire sans que « des conditions d'une seule sorte admettent deux sortes de conséquents », — tandis qu'à le nier « on contredit le sentiment moral de la responsabilité ».

Ochin développe les deux arguments, le premier avec une vigueur exceptionnelle et le second avec habileté avant de reconnaître, conformément à son antithéologisme fondamental, la fragilité de sa propre solution.

Sermon XII (p. 144 à 158). — Parcourons donc plus rapidement les Sermons XII à XVIII. Dans le premier, il s'agit de sortir du labyrinthe

1. Cf. *Ueberwegs Grundr. d. Gesch. d. Phil.*, t. II, § 37, p. 265-266.

provoqué par l'impossibilité de concilier l'immuabilité des décrets divins avec la liberté de l'homme, autrement dit de laisser subsister la liberté psychologique en dépit de la nécessité théologique.

Ochin considère d'abord la liberté divine. Elle consiste en ce que Dieu ne peut pécher parce qu'il n'y a au-dessus de lui aucune règle à laquelle il doive se conformer. Dieu ne serait pas plus libre s'il pouvait pécher, car c'est une servitude. Dieu est libre dans son amour de lui-même qui est la contre-partie spontanée de sa perfection et sa bonté seule l'a obligé à créer le monde et à nous aimer. Néanmoins Dieu [1] « ne peut faire des choses impossibles comme de s'annihiler lui-même, car il ne serait pas Dieu en ce qu'il pourrait s'anéantir. Il ne peut pas davantage faire qu'une chose soit et ne soit pas dans le même temps, ou ait été et n'ait pas été, ou doive être et ne doive pas être. Il n'est pas davantage possible qu'ayant déterminé absolument de faire une chose, il ne la fasse pas. » On a dit que Dieu ne détermine les choses qu'au fur et à mesure qu'il les fait, mais il n'y a pas de futur en lui. Tout est présent et indivisible dans l'éternité.

Si donc Dieu avait voulu que l'homme n'agît que nécessairement, il en serait ainsi, mais Dieu a déterminé « que l'homme soit libre en certaines choses » et quant à celles-ci, il n'a rien déterminé. D'ailleurs le libre arbitre lui-même est quelque chose et vient par conséquent de Dieu, mais il ne s'ensuit pas que ce don même annule la liberté, puisque l'usage que Dieu nous en a donné est libre.

Ochin, cependant, est contraint d'avouer que toute difficulté ne disparaît pas et qu'il est difficile, en particulier, de définir la liberté de Dieu puisque ses déterminations étant éternelles on ne peut dire qu'il les a précédées. Mais notre auteur se défend d'avoir à définir une liberté dont Dieu n'a pas révélé la nature. Nous n'avons qu'à le remercier de ses dons. Nous reviendrons plus loin sur ce passage en même temps que sur la conclusion du sermon suivant.

Sermon XIII (p. 158 à 168). — Le troisième labyrinthe est celui de la prescience divine. Ochin rappelle que Dieu « connaît toutes les choses qu'il pourrait faire et qui sont en nombre infini, ainsi que sa volonté et ses décrets ». Nul ne peut se cacher de lui « et comme il conserve toutes les créatures, il est nécessaire que sa vertu soit présente à toutes ». Enfin, la vertu de Dieu n'étant pas distincte de lui, il est partout où elle est.

1. Page 146.

Dieu connaît donc continuellement nos œuvres, le passé et l'avenir. Néanmoins notre auteur se refuse à conclure que Dieu veuille nos péchés et qu'ils soient en conséquence nécessaires, parce que nous ne pouvons « mesurer l'omnipotence divine avec notre aveugle raison ». En ce qui concerne les choses où Dieu nous a voulus libres, « Dieu ne les a pas connues parce qu'il les avait déterminées, puisque s'il en était ainsi, elles ne seraient pas au pouvoir de l'homme, mais il les connaît, parce qu'elles lui sont présentes d'une autre manière ». Ochin entend que tout ce que détermine Dieu lui est présent, par exemple l'existence de Pierre et son salut, mais que pour les choses où il nous veut libres, par exemple le péché de Judas, il n'y a pas détermination de sa part, de sorte qu'il voit le péché non point comme déterminé par lui, mais comme un fait. Dieu [1] connaît le péché parce qu'il y a péché, il n'y a pas péché parce qu'il le prévoit : « C'est comme si, dit Ochin, je voyais tomber un homme d'une tour; l'impression que j'en aurais ne serait pas cause de sa chute ».

La suite montre bien qu'ici Ochin a en vue la vie pratique: car il ne conteste pas que la prescience implique que le péché aura effectivement lieu, mais il veut enlever tout prétexte à s'en remettre à la fatalité, ce qui serait le cas si l'on n'était pas libre, tandis que l'ignorance où l'on est si Dieu nous voit en état de péché ou non, nous incite à essayer de ne point tomber et nous laisse le sentiment de notre responsabilité. Cette liberté de l'homme ne lui subordonne pas la prescience divine, car Dieu est placé vis-à-vis des péchés futurs comme vis-à-vis des présents, mais la connaissance qu'il en a ne les rend pas nécessaires. Nos péchés ne sont point éternels bien qu'il les connaisse éternellement, ils ont un commencement, et « s'ils sont dans l'éternité, c'est que l'éternité coexiste avec eux ». Par conséquent, il n'est pas nécessaire « pour sauver la liberté humaine de dire avec les stoïciens que Dieu ne s'occupe pas des hommes; ou avec Tullius qu'il ne prévoit pas leurs œuvres », car c'est là faire Dieu aveugle. Pourtant Ochin termine par une sorte de réticence, car de la liberté humaine et de la prescience divine il préférerait, dit-il, sacrifier la première.

Sermon XIV (p. 168 à 176). — C'est à l'étreinte des prédictions divines qu'Ochin s'efforce ici d'arracher l'homme. Dans ce but, il distingue d'abord les promesses que Dieu a faites sous condition dans l'Ancien Testament, de celles de l'Évangile qui sont « absolument gratuites (*per*

1. Page 163.

gratia, absolutamente) ». Puis, passant à l'œuvre de la Rédemption, il répond en ces termes à ceux qui disent que la vie et la mort du Christ ayant été rendues nécessaires par des prédictions ne pouvaient être agréables à Dieu [1] : « S'il est vrai qu'il y a incompatibilité entre la violence et l'acte volontaire, il ne s'ensuit pas que celui-ci ne puisse être nécessaire, car Dieu qui s'aime lui-même nécessairement, s'aime néanmoins volontairement. De même si la mort du Christ était nécessaire pour accomplir les Écritures, il est pourtant mort volontairement. » Sur ces prémisses, notre auteur distingue entre la simple nécessité et la nécessité au sens absolu, comme le fera Leibniz après lui [2]. « Par exemple, il était nécessaire que Pierre reniât le Christ puisque celui-ci prévoyait son péché, mais la prédiction ne rendait pas ce péché nécessaire absolument, c'est-à-dire nécessaire même si l'on suppose supprimées toutes les causes qui, en fait, l'ont rendu nécessaire... Personne, avant la prédiction, n'aurait pu dire que le reniement fût nécessaire et la prédiction ne l'a pas rendu plus nécessaire qu'avant. » Ochin résume la discussion en disant que Pierre a renié le Christ nécessairement puisque le Christ le lui avait prédit [3], mais non pas sans sa faute « puisque c'est par sa faute qu'il s'était mis dans le cas que le Christ prédît l'événement ». Le Christ, avant de prédire, avait vu clairement que Pierre, de toute façon, le renierait par sa propre faute.

Sermon XV (p. 176 à 198). — Ochin entreprend maintenant la réduction des difficultés qu'entraîne le serf arbitre. Comme dans l'élimination des précédentes, il s'appuie sur la distinction de la liberté psychologique et du servage théologique de l'homme, mais sans que son argumentation soit tout à fait cohérente et décisive.

En premier lieu, il incombe à Ochin d'exonérer Dieu de la responsabilité du péché, et à cette fin, il utilise le recours au sens commun qu'il s'est ménagé dès le début de l'œuvre : « Il est impossible, dit-il, que le péché soit parce que Dieu le veut, car ce serait à la fois un péché puisqu'on le donne pour tel et pas un péché puisqu'il serait voulu par Dieu. » En outre, Dieu en péchant violerait sa propre volonté, ce qui est impossible. Cette difficulté a été l'origine de l'hérésie des Manichéens, mais le péché étant une sorte de défaillance, il n'y a pas lieu pour l'expliquer de supposer un Dieu omnipotent. C'est le manque de foi qui entraîne le péché et

1. Page 170.
2. Page 173.
3. Page 175.

Dieu n'endurcit les cœurs qu'en les privant de la grâce qu'il n'est point obligé de nous donner [1]. Il nous en laisse toujours assez pour que nous soyons punis justement. A cette affirmation gratuite, Ochin ajoute la doctrine traditionnelle qu'en ne nous donnant pas la grâce Dieu ne veut pas plus le péché qu'il ne veut les ténèbres. Dans les deux cas, il y a privation de lumière, car « en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et d'agir (atteso che il volere di Dio, sia fare) ».

Cet argument amène Ochin à revenir en ces termes [2] sur les modes de l'efficace divine : « Dieu, non seulement a donné l'être à l'homme,... mais il le lui conserve continuellement : et il le lui conserve non seulement parce qu'il ne le lui enlève pas, mais parce qu'il le lui donne continuellement, bien que ce ne soit pas de nouveau. » Il n'y a donc pas action directe de la part de Dieu, mais une sorte d'effusion constante compatible avec des initiatives humaines. Ainsi l'homme qui blasphème se sert mal du pouvoir qu'il tient de Dieu. Celui-ci n'est donc pas cause du péché et il l'abhorre, mais il n'est pas obligé de l'empêcher. A l'âge de raison, il nous donne des lumières suffisantes pour discerner le bien du mal et un fou, vivrait-il cent ans, ne pécherait jamais. Toutefois, le premier péché rend responsable de ses suites, de même qu'un homme ivre est tenu pour responsable de ses actes parce qu'il a eu tort de s'enivrer. Le point capital est que la faute personnelle [3] est indispensable pour provoquer la peine et un homme qui vivrait en sage toute sa vie sans avoir la foi nécessaire pour agir en vue de la gloire de Dieu, n'ayant pas péché par sa propre faute, ne serait pas puni.

Sur ces bases, il est aisé de sortir du labyrinthe. Le péché est « pessimo » et Dieu « ottimo », mais Dieu n'est pas l'auteur de nos péchés, parce que ceux qui pèchent ont une lumière suffisante pour ne pas pécher.

Sermon XVI (p. 198 à 205). — Il s'agit maintenant pour Ochin de justifier la punition de fautes nécessaires, car bien qu'il pense avoir établi la responsabilité du pécheur, le péché reste inévitable.

Le sermon débute par l'affirmation catégorique que Dieu pourrait faire tout ce qui est possible, y compris sauver tous les damnés et damner tous les élus, sans qu'on pût l'accuser d'injustice, puisque les choses sont bonnes parce qu'il les veut. Toutefois, Dieu n'agit que selon ses décrets et, en premier lieu, les enfants ne sont pas tourmentés tandis que

1. Pages 181-182.
2. Page 191.
3. Page 196.

les adultes le sont selon leur responsabilité. Tel est le thème qu'Ochin développe avec de nombreuses redites dans ce sermon qui est le plus faible, à notre jugement. Il répète qu' « aucun péché ne sera impliqué aux élus à peine éternelle, car autrement ils ne seraient pas élus ou Dieu ne serait pas immuable ». Il discute ensuite longuement dans quelle mesure les enfants peuvent pécher. La conclusion est naturellement amenée par l'admission précédente que les hommes ont quelque liberté et que Dieu ne les punit qu'en raison de leurs fautes.

Sermon XVII (p. 206 à 226) [1]. — Le moyen qu'Ochin vient d'employer lui permet de sortir tout aussi aisément du labyrinthe suivant. Il était impossible de comprendre à quelle fin Dieu nous a créés si, faute de liberté, cette vie ne pouvait nous être d'aucun enseignement, mais s'étant cru autorisé à faire état d'une liberté paradoxale dans sa doctrine, Ochin n'a qu'à s'en tenir à cette fiction pour donner l'apparence d'une raison suffisante à la comédie humaine. Toutefois, il tombe dans des redites fastidieuses en commentant derechef l'immuabilité de Dieu qui rend nos œuvres superflues pour la distribution de ses grâces, car il les connaît d'avance et elles ne peuvent modifier ses décrets. Une fois de plus, il dit que la grâce étant plus puissante que le péché, « les élus ne peuvent commettre de péché mortel ». Cette vie n'a donc pas pour but que les élus se sauvent en vivant bien et que les réprouvés se damnent en vivant mal, les uns et les autres nécessairement, mais qu'ils aient quelque liberté [2]. En ce qui touche les élus, il les a mis au monde pour qu'ils illustrent sa gloire, pour qu'ils prennent de plus en plus conscience de leur propre élection, pour qu'ils apprennent par expérience que sans la grâce ils ne peuvent résister au péché, et enfin pour que leur mortification serve d'exemple.

Sermon XVIII (p. 226 à 245). — Le dernier labyrinthe est enfin examiné dans le même esprit que les précédents. Il est patent que Dieu est exonéré du soupçon d'avoir agi futilement en appelant à lui des êtres incapables de toute initiative, si cette prémisse se trouve fausse, comme Ochin admet l'avoir établi. Le thème du sermon est donc fort mince, et Ochin se contente de revenir avec prolixité sur le bénéfice gratuit de la grâce et la manière dont elle se manifeste dans cette vie, en particulier par la foi. L'homme, Ochin insiste sur ce point, n'a pas le mérite

1. Ce sermon n'a que les pages 206 à 214 et 225-226. Les numéros 215-224 ont été sautés.
2. Page 214.

des œuvres morales, bien qu'il soit en son pouvoir de les faire ou de s'en abstenir, parce que c'est Dieu seul qui lui donne ce pouvoir[1], mais il est responsable du péché parce que tout manquement et tout péché est du fait de l'homme, non de Dieu. Du reste, les élus n'ont pas mérité la foi, ni l'avantage refusé aux réprouvés; pas plus que les hommes n'ont mérité que la foi soit offerte à tous, car tout cela se fait en vertu de l'irrésistible volonté divine. La part de la liberté dans cette doctrine est donc bien exiguë. Ce trompe-l'œil est un don fatal de la divinité puisqu'il ne peut servir à l'homme qu'à se perdre[2]. Sans doute, Ochin adjoint à cette liberté précaire celle que la foi confère à l'élu et grâce à laquelle Dieu ne l'appelle pas en vain; mais cette liberté théologique n'est aussi qu'une apparence puisque la foi et l'élection sont des dons gratuits. En somme, dans toute cette discussion, le point de vue le plus original d'Ochin, la distinction du plan philosophique et naturel d'avec le plan théologique et surnaturel semble s'effacer, ce qui nous confirme dans l'opinion que les prémisses de la doctrine en restreignaient fatalement la portée. Poursuivant[3] le cours d'un développement peu intéressant pour nous, Ochin soutient que Dieu « appelle, et même souvent, les réprouvés à une foi vive : et pour autant à la vie éternelle, bien qu'il ait prévu de toute éternité qu'ils lui résisteraient, et c'est pourquoi il les a damnés ».

Sermon XIX (p. 246 à 260). — « De la voie pour sortir de tous les labyrinthes d'un coup, ou voie de la docte ignorance. »

Ce dernier sermon, considéré uniquement comme la conclusion des *Labyrinthes*, a l'apparence d'une défaite. Après tant de controverses et d'arguments profonds ou subtils, chercher refuge dans une ignorance consciente de soi est à coup sûr un aveu d'impuissance, mais, d'autre part, cet aveu même est conforme à l'attitude constante de l'auteur. En analysant ses premières œuvres, à propos de sa conférence aux étudiants de Pérouse, nous avons signalé la méfiance d'Ochin à l'égard de la philosophie et sur ce point il n'a jamais changé. Son scepticisme, qui se rattache à l'augustinisme franciscain, dont il avait dû faire sa nourriture spirituelle pendant les trente années de son séjour parmi les minorites, enveloppe donc finalement dans une commune défaveur tous les moyens de cette longue discussion, aux à-coups si déconcertants. Ochin a suivi, non sans des écarts décisifs, saint Thomas dans

1. Page 232.
2. Page 234.
3. Pages 241-242.

l'ordre de la nature et le luthéranisme dans l'ordre de la grâce, mais on peut dire que si pénétré qu'il fût de scolastique, il n'a jamais tenu les discussions de l'école que pour des jeux d'esprit. Il les estimait utiles dans la mesure où on les fait servir à l'édification par la mise en lumière des vérités souvent obscures de l'Écriture, mais dénuées de mérite intrinsèque. Elles doivent reposer sur les vérités révélées et ne pas chercher à pénétrer au delà. Si hardi qu'il ait été dans ses commentaires, — car chez peu de penseurs l'esprit d'examen a été plus développé, — il n'a jamais varié dans cette conception de la valeur de la raison. Vassale de la foi, elle doit en toute occasion la servir sans jamais prendre le pas sur elle. Aussi, lorsque, dans le Sermon X, Ochin se donne la tâche de justifier une entreprise comme la sienne, vis-à-vis de ceux qui la taxent de témérité coupable, a-t-il soin de s'autoriser de Paul. Si celui-ci a parlé de la prédestination, c'est que tel était le dessein de Dieu qui ne nous apprend que des choses utiles et il convient seulement de n'en discuter que dans les limites convenables. Et Ochin, dans les sermons suivants, ne manque point de nous informer de ce qu'il faut entendre par là. Nous citerons la fin du Sermon XII où il se dérobe à la curiosité du contradicteur quant à la liberté de Dieu, en ces termes : « Je pourrais donner diverses réponses; pourtant, comme Dieu ne m'a pas révélé comment il est libre, parce que cela n'était pas nécessaire, je me tairai et je dirai que, si je sais bien que Dieu est libre, je ne sais pourtant pas comment, car Dieu ne me l'a pas révélé. Et vouloir savoir plus que ce que Dieu nous a révélé, c'est vouloir savoir plus que ce que Dieu veut que nous sachions. » Nous mentionnerons aussi le Sermon XIII où il refuse de se prononcer sur l'attitude de Dieu vis-à-vis de nos péchés, puis conclut en ces termes : « Il reste que nous nous servions de ce don (la liberté) et des autres qu'il (Dieu) nous a donnés à son honneur et à sa gloire... » On peut faire état aussi des réticences en ce qui concerne les passions humaines que nous avons signalées en analysant le Sermon XIV du volume IV des *Sermons*. Mais le passage le plus remarquable de toute l'œuvre d'Ochin à cet égard est, comme nous l'avons dit au chapitre précédent, le Sermon III du volume II (intitulé : « Si la filosofia serve alla vera Theologia e in che modo ») car la spéculation y est condamnée de façon catégorique : « ... Jérôme, conclut-il, a appelé les philosophes patriarches des hérétiques et premiers nés d'Égypte, et l'antique proverbe : grand philosophe, grand hérétique, a bien sa raison d'être... La philosophie demeure donc tout en bas, dans les obscures vallées des sentiments et ne peut hausser la tête jusqu'aux choses élevées et

surnaturelles, vis-à-vis desquelles elle est entièrement aveugle. Ne pouvant y employer ni l'expérience, ni la révélation, elle ne peut ni consolider les fondements de la foi, ni les jeter à terre. Elle a ses limites et ses bornes, en sorte que comme les sentiments ne dépassent point la région des choses sensibles, la raison humaine et la philosophie ne dépassent pas la région des choses naturelles... »

« Toutes les courtisanes du monde ensemble n'ont pas corrompu celui-ci autant que la raison charnelle à elle seule, la sagesse (prudentia) et la fausse philosophie. »

C'est donc par rapport à ce parti pris de notre auteur qu'il faut juger de la place que tient le Sermon XIX non seulement dans les *Labyrinthes*, mais dans l'ensemble des écrits d'Ochin. Il en contient la conclusion spéculative marquée au coin de l'antithéologisme : un rappel à l'humilité pour l'orgueilleuse raison.

Socrate ne savait qu'une seule chose, à savoir qu'il ne savait rien. De leur côté, les Académiciens doutaient de tout. Si les sages de ce monde ne sont pas plus avancés quant aux vérités naturelles, comment connaîtraient-ils les inscrutables desseins de Dieu qui ne sont accessibles « que par une lumière infuse et miraculeuse ». Nous ne savons pas ce qui se passe dans nos maisons et nous ignorons les pensées de nos familiers, et nous prétendons juger des choses du ciel ! Tout ce qu'en ont dit les sages du monde n'est que « songes et délire ». Dieu ne nous a pas révélé [1] quel sera le jour du jugement parce que c'était inutile ; il ne nous a pas révélé non plus distinctement en quoi nous sommes libres, parce que nous pouvons nous sauver sans le savoir.

Ochin engage ensuite une discussion où, par une sorte de retour de sa dialectique sur soi qui atteste la vigueur de son esprit, il met de nouveau en question le principe qui vient de lui permettre de sortir des labyrinthes, l'expérience. Celle-ci, en effet, nous atteste que nous agissons volontairement, mais Ochin conteste maintenant qu'une action volontaire ne puisse être nécessaire (bien que ç'ait été jusqu'ici un postulat inébranlable de sa spéculation), car on ne peut, dit-il, « savoir par expérience » que l'on pourrait « au temps même » où on la faisait « ne pas la faire ». Que si, d'ailleurs, on ne l'avait pas faite, on n'aurait pas su, par expérience, que l'on pouvait la faire. Pour que l'expérience fût concluante [2], il faudrait qu'il fût possible de faire et de ne pas faire la même action dans le même temps. Nous comprenons ainsi à la fin de

1. Page 248.
2. Pages 249-250.

l'ouvrage pourquoi Ochin a, dès le début, par une précaution en apparence superflue, fait état de cette impossibilité. En outre, la révélation est muette à ce sujet et comme les Écritures contiennent ce que nous sommes obligés de croire, son silence suffit à indiquer que le doute est permis. De même que les premiers principes de la science humaine doivent être clairs, ceux de la théologie que communique la parole de Dieu doivent être manifestes. De plus, on peut raisonner ainsi : « Supposons[1] que nous ne soyons pas libres, en tel cas le savoir par la foi ne pourrait en aucune manière nous servir » et Dieu, en ce cas, se serait abstenu de nous donner une connaissance qui ne servirait qu'à nous rendre oisifs. La foi, sur ce point, ne serait donc pas obligatoire. « D'autre part, si l'homme est libre, le savoir, dit Ochin, ne peut lui être utile et serait nuisible. » Quant au premier point, Ochin reconnaît que l'homme se sachant libre, se détournerait plus vigoureusement du mal, mais non pas d'une manière aussi méritoire aux regards de Dieu qu'en s'efforçant de bien agir sans être assuré d'être libre. Quant au second point, l'homme, certain de sa liberté, se glorifierait lui-même, au lieu d'agir pour la gloire de Dieu, et cela aux dépens des intérêts de son âme [2]. Le doute nous fait donc éviter et la paresse et la présomption, nous laissant d'ailleurs « une voie sûre pour aller à Dieu » : faire de bonnes œuvres sans spéculer sur notre liberté. Si nous étions obligés de nous croire libres, Augustin serait damné, et Chrysostome serait « un grand hérétique » si nous devions croire que nous ne sommes pas libres, et avec lui tous les docteurs grecs. D'ailleurs, « si nous savions tout, nous ne désirerions pas aller à l'autre vie pour savoir plus que nous ne savons ». De même, Dieu a voulu que nous fussions assurés de mourir sans savoir quand, afin de nous éviter des conversions inspirées par l'échéance fatale. Il a voulu « que nous sachions qu'il donne sa grâce à ses élus et que nous en sommes », mais il n'a pas voulu nous dire quand il nous la donne, afin que nous nous efforcions de bien agir.

Les alinéas suivants nous paraissent avoir été inspirés à Ochin par le souci de l'opinion de son entourage. En réponse à une objection, il admet que les réprouvés sont punis éternellement et justement, parce qu'ils ont péché volontairement, mais non pas la conséquence que ce péché n'était pas nécessaire « car ce qui fait le péché » ce n'est point qu'on puisse ne le pas commettre, mais qu'il est contre la loi divine « et la justice de la peine n'est pas seulement liée à la liberté, mais à la volonté de Dieu qui est nécessairement juste. Le péché reste donc

1. Pages 251-252.
2. Pages 253-255.

un péché, même si l'homme n'est pas libre. » Il est très probable qu'Ochin a insisté sur ce point à la fin de son œuvre, en prévision des critiques qu'il prévoyait de la part des Réformés. Certes, la liberté chez lui n'est qu'une ombre et l'énergie avec laquelle il fait la place de ce prestige dans sa doctrine ne lui insuffle pas la réalité, mais il savait que ce cliquetis de mots suffirait à inquiéter des théologiens ombrageux et il leur donne des gages : « Je puis dire, ajoute-t-il comme mû par un dernier scrupule, que pour me sauver, je ne suis pas obligé à croire que Dieu punit justement pour l'éternité les damnés », et il appuie cette opinion de la remarque qu'il est obligé, pour son salut, d'avoir le sentiment de la miséricorde du Christ, non celui de sa justice.

Ochin, enfin, termine son ouvrage, conformément à l'esprit qui l'a constamment animé, par un morceau d'une haute tenue que nous traduisons intégralement [1] :

« Notre vie est si fugace et si brève, et la mort si certaine, et incertaine l'heure, que l'occuper à l'étude des choses qui ne servent point à nous édifier, mais à embrouiller et à engendrer les discussions, les disputes, les haines, les discordes, les médisances, ne peut se faire qu'au détriment de notre salut, de Dieu, et du grand bienfait de Christ. L'Évangile est pour l'âme une nourriture spirituelle si délicate qu'elle peut aisément se corrompre dans les doctrines creuses et ceux qui font leurs délices de celles-ci prouvent qu'ils ne l'ont pas goûtée parfaitement. Car Dieu s'est révélé dans les créatures, dans les œuvres naturelles, et plus encore dans les surnaturelles, mais dans un mode singulier et surabondant dans le Christ crucifié. Il nous appartient de le contempler en tout ceci afin que nous rendions tout honneur et toute gloire à notre Père céleste par Jésus-Christ Notre Seigneur. Ainsi soit-il. »

Telle est cette œuvre inégale qu'anime un souffle puissant et où, à propos de questions exclusivement théologiques, les ressorts de la conduite humaine sont mis à nu avec les ressources d'une critique pénétrante et d'une logique impitoyable.

En conclusion, nous estimons que, comparé à ses devanciers, Ochin a doublement innové par son analyse des mobiles de la volonté et par la distinction très nette du plan de la liberté humaine et du plan de la grâce. Toutefois, les conclusions déterministes de son premier examen ne lui ont pas permis de sortir de ses labyrinthes avec un libre arbitre reconquis. C'est là, d'après nous, la signification du dernier

1. Page 260 et dernière.

sermon où il reconnaît expressément que l'expérience ne fournit pas une preuve décisive de la liberté de la volonté. Ochin, en conséquence, finit, conformément à la directive constante de sa pensée depuis ses premières œuvres, par un aveu d'ignorance. Il se réfugie dans le scepticisme antithéologique.

CHAPITRE IV

Les derniers ouvrages de Bernardin Ochin.

Conclusion.

Les *XXX Dialogues*, dont la publication devait conduire Ochin et les siens au malheur et à la mort, sont divisés en deux volumes comprenant respectivement dix-huit et douze dialogues. Le premier volume est exclusivement consacré à la Rédemption par le Messie. Le thème est un essai de démonstration de la messianité de Jésus au juif Jacob.

Le caractère théologique de cette discussion nous dispense de nous y arrêter. Pourtant nous citerons un passage du Dialogue IV où Ochin revient sur la liberté spirituelle que nous a value le Christ, autrement dit la liberté chrétienne. C'est, dit-il, une liberté « ad bonum non ad malum », qui consiste dans notre libération des soucis du monde et de la crainte de la mort. Et comme Jacob, critiquant ce simulacre de liberté, remarque à bon droit que, si Dieu a tout décrété d'avance, l'intervention du Christ n'a rien changé à l'ordre nécessaire des événements, Ochin réplique que l'homme n'étant pas libre, la venue du Christ était d'autant plus nécessaire et il cite des textes sacrés [1] d'après lesquels le Christ est venu pourles élus. L'objection de Jacob, à notre sens, garde néanmoins sa force. Ce dialogue est surtout intéressant pour nous en raison de l'allusion qu'y fait Ochin à ses *Labyrinthes* et aux fausses interprétations auxquelles cette œuvre a donné lieu. Il s'exprime ainsi : « Ubi [2] ego dixi, posse hominem servari, licet non se credat vel liberum esse vel non liberum, dicunt me dixisse posse hominem servari, licet non sit liber aut non liber. Item ubi dixi noluisse Deum, ut illud ceu fidei caput sciamus utrum liberi sumus necne : si enim id voluisset, daturum fuisse nobis ejus quoque rei sicut et cæterarum ad salutem necessariarum, cognitionem sermone suo : dicunt me dixisse, noluisse Deum ut sciamus utrum liberi simus necne. » Ochin termine enfin le dialogue par une

1. Tome I, p. 116.
2. *Ibid.*, p. 132-133.

phrase qui nous livre peut-être son secret : « Ac quaeso te, si me amas, ne quid mihi amplius contradicas, sed hic finem faciamus : nam mihi caput dolet. » Ochin a raisonné, raisonné encore, mais en définitive il n'a pas conclu.

Le second volume, dédié au prince Stanislas Radziwill, a également en majeure partie un caractère théologique. Voici le titre du premier dialogue (Dialogue XIX marqué par erreur XVIII dans le texte) : « Ostenditur tres esse divinas personas : Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, reipsa distinctas tametsi consubstantiales et coæternas, ad hos litterarum locos et argumenta, quæ contra adduci solent, responditur. »

Si Ochin, et on n'en peut guère douter, penchait alors vers l'unitarisme, ce titre trompeur montre avec quel soin il dissimulait sous l'équivoque ses libertés vis-à-vis de l'orthodoxie. Les interlocuteurs sont Spiritus et Ochin, le premier expose successivement les vues des Ariens purs, des Sabelliens et des semi-Ariens, et Ochin les réfute ostensiblement. Le même sujet est traité dans le Dialogue XX (numéroté XIX) et intitulé : « In quo ostenditur nobis necessarium esse credere trinitatem ».

Les Dialogues XXV à XXX sortent également de notre cadre. Ils traitent des hérésies. Nous citerons seulement un passage du Dialogue XXVIII dédié à Sigismond, roi de Pologne, auprès duquel Ochin allait bientôt trouver un asile précaire. Il y discute la mise à mort des hérétiques au point de vue de l'Église romaine, les interlocuteurs étant Pius Quartus, Pontifex Romanus, et Moronus, Cardinalis. En voici la conclusion : « P. Finem orationis imponentes, hoc tantum dicemus, nos perspecta merite tua, in ea esse sententia ut eos demum cremandum esse censeamus, qui imperium nostrum labefactant; quippe quos solos dicamus hereticos. Quod ad eos attinet, qui Dei ecclesiam labefactare conantur, ipse viderit. — M. Magis papalem, quam ista est, sententiam nullam pronuntiare potuisses. » (T. II, 421.)

Le fameux Dialogue XXI, de Polygamia, est précédé de ces mots : « Omnibus et maritis qui de uxoribus, et uxoribus quæ de maritis conqueruntur Bernardinus Ochinus patientiam per Jesum Christum optat », à la suite desquels on lit un petit exorde où le mariage est présenté comme chose grave, sacrée et périlleuse. Ochin traitera dans plusieurs dialogues des remèdes licites à ses inconvénients, tout en prêchant la patience pour ce qui est inévitable. Les interlocuteurs du premier sont Telipolygamus et Ochin et la discussion est fort embrouillée, sans doute à dessein. En substance, Telipolygamus explique que sa femme est stérile, malsaine et qu'il n'a aucun goût pour elle; de plus, il désire des enfants; d'ailleurs,

il n'a pas le don de continence et il ne voudrait ni prendre des concubines, ni répudier sa femme, ni la tuer. La façon dont le sujet est traité met en relief ces arguments tandis que les répliques d'Ochin sont très faibles : il reconnaît du reste lui-même qu'elles ne sont pas décisives. Un exemple de l'ingéniosité des commentaires de notre auteur est la discussion d'un passage de saint Paul (I Cor., 7). Selon l'interprétation ordinaire, il signifie que Dieu permet à l'homme d'avoir une femme s'il n'a pas la vocation de la continence. Au sens proposé par Telipolygamus, au contraire, Dieu a voulu que l'homme n'eût qu'une femme à moins qu'il n'eût besoin d'en avoir deux. Voici ce passage : « Ego quoque dicam Deum dum ei (il s'agit d'Adam) unam uxorem dedit, hanc mentem habuisse : volo ut habeat homo unam uxorem, si vel ipse continentiæ donum non habebit, vel ego eum ad matrimonium vocavero, ac præterea volo ne plures una habeat, nisi vel ipse egeat pluribus vel ego eum ad plures vocavero [1]. » Plus loin, Telipolygamus soutient qu'en disant que le mari divorcé qui se remarie commet un adultère, Mathieu, Luc et Marc veulent dire que c'est sa première femme qui en se remariant commet un adultère dont le premier mari est cause. La femme répudiée ne saurait, en effet, se remarier légitimement : « Ochin. — Dicit Christus, si quis uxorem, excepta stupri causa, reliquerit, et alteram duxerit commitere adulterium, Atqui si viro liceret plures habere, non adulteraret (ut Christus dixit) altera ducenda, sive primam repudiasset sive secus. — Telipolygamus. — Ista Christi verba melius exponere nemo potest quam Christus ipse, qui alio in loco eadem verba explicans dicit : Quisquis uxorem repudiat, excepta causa stupri, facit eam adulterare, hoc est, occasionem dat uxori, sic immerito repudiatæ, adulterandi, sic enim privata uxor vero suo marito, nulli potest alteri nubere, vivente primo, quin sit adultera [2]. » A cet étrange raisonnement, Ochin se contente de répondre que pareil argument est bien près de se rompre.

D'autres passages intéressants sont celui où il est soutenu que le Vieux Testament, œuvre de Dieu comme le Nouveau, contient tout ce qui est nécessaire au salut, et celui où la polyandrie est écartée, parce que le mariage a pour but la procréation et que les maris se désintéresseraient d'enfants qu'ils ne seraient pas sûrs d'avoir engendrés.

Finalement, notre auteur consacre sa défaite en se dérobant à la discussion : Prie Dieu, vient-il de dire, de te donner la continence, « Quid si non dabit. — Ochin : Dabit si fidenter oraveris. — Telipolygamus : Quid

1. Tome II, p. 189.
2. *Ibid.*, p. 212.

si nec donum mihi, nec ad id petendum fidem dabit? — Tum, si id feceris ad quod te Deus impellet, dummodo divinum esse instinctum exploratum habeas, non peccabis. Si quidem in obediendo Deo errari non potest. Aliud ego consilium tibi dare non possum. Quocirca tibi vale dico et pro te oraturum esse me spondeo [1]. »

Il est manifeste que dans cette réponse de casuiste la condamnation verbale de la bigamie se trouve annulée par une latitude d'interprétation qui permet à chacun de se croire autorisé à transgresser la loi. Toutefois, Ochin dans ce texte ne va pas plus loin que Luther et Melanchton dans l'avis secret dont Philippe de Hesse couvrit sa bigamie.

Ce prince avait d'abord, en 1529, reçu de Luther en réponse à une demande de conseils tout à fait analogue à celle de Telipolygamus, l'avis suivant : « Les chrétiens ne doivent avoir qu'une femme; non seulement à cause du scandale... mais encore parce qu'il est impossible de citer une seule parole qui montre que Dieu leur permette le contraire. » Quant aux patriarches, Luther estime qu'ils en ont usé autrement par nécessité et finalement il conseillait de ne pas les imiter « à moins de nécessité absolue, telle que la lèpre ou l'abandon de la femme ». Treize ans plus tard, cependant, Philippe, devenu amoureux d'une jeune fille noble, l'épousa conformément aux idées du pasteur Melander qui tenait la polygamie pour licite dans certains cas. Sa première femme consentit en réservant les droits de ses enfants. Auparavant d'ailleurs, Philippe avait envoyé à Luther et Melanchton un émissaire qui avait obtenu de leur complaisance « un acte qui n'était ni une délibération théologique ni un assentiment, mais quelque chose comme une consultation donnée au tribunal de la pénitence » [2]. Bref, les deux théologiens ne croyaient pas pouvoir empêcher le mariage, mais ils enjoignaient de le tenir secret et spécifiaient qu'en accordant cette dispense, ils entendaient ne pas poser un principe.

Naturellement, l'affaire s'ébruita bientôt et eut un retentissement énorme. Ochin pouvait donc se recommnader de ce précédent, mais d'autre part les Réformés de Zurich devaient avoir à cœur de défendre le Protestantisme de tout soupçon de compromission avec une interprétation décriée du Vieux Testament.

Les Dialogues XXII à XXIV ont pour sujet le divorce et l'adultère. Les interlocuteurs sont Ochin et Meschinus. En voici les titres :

XXII. Quemadmodum ob adulterium fieri liceat divorcium.

1. Tome II, p. 227.
2. Cf. F. Kuhn. *Luther, sa vie et son œuvre*, t. III., chap. IV, p. 190 ss.

XXIII. Licere ob infidelitatem divorcium fieri.

XXIV. Quanam paena afficiendi sint adulteri.

Les deux premiers forment un tout indivisible et Ochin y affirme nettement, en s'appuyant sur Paul (I Cor., 7), qu'en cas d'adultère le mari outragé peut légitimement se remarier [1]. Il n'admet pas d'autre cause de répudiation en s'appuyant sur les paroles de Jésus (Math., 5), mais il maintient résolument ce cas comme légitime [2] contre son adversaire qui, bien que sa propre femme soit adultère, estime qu'il est lié à elle indissolublement. Comme de coutume, la discussion est entretenue par des appels incessants à l'autorité des Écritures et des interprétations qui font honneur surtout à la subtilité de l'auteur.

Enfin, le Dialogue XXIV traite de la punition de l'adultère. En voici la conclusion : « Ochin. — Ego vero opinioni tuæ assentior videlicet ut in adulteros capitalis poena decernatur, sic tamen ut arbitrii sit magistratuum, poenæ moderari, adhibita norma æquitatis et charitatis pro adulteriorum diversitate et circunstantiis, dummodo æquis lancibus id fiat [3]. »

* * *

Chose curieuse, ce livre qui lui fut fatal est celui qui a assuré à Ochin une influence durable, et cela par l'intermédiaire de Milton. Nous avons déjà signalé l'étude que M. L. A. Wood a consacrée aux emprunts que l'auteur du *Paradis perdu* a faits à celui de la *Tragédie*, mais d'après M. Wood [4], il faut aussi rattacher les idées théologiques et morales du premier aux trente dialogues. Nous ferons état de ses conclusions sur ce sujet qui sort de notre cadre.

M. A. Wood a établi que Milton, très opposé d'abord à l'arianisme et au socinianisme, s'est rapproché sur le tard des idées des unitaires tels que les avait, avec quelques précautions, exprimées Ochin. Son ouvrage, *De doctrina christiana* (publié en 1823 seulement), où l'on trouve « la première dérogation » au dogme calviniste strict de la prédestination, en témoigne. M. Wood relève les rencontres suivantes entre Milton et Ochin. Tous deux considèrent manifestement que « l'attribut principal de Dieu, son unité, n'est en aucune manière divisible. C'est une unité d'essence inaltérable ». En second lieu, tous deux ont une méthode

1. Tome II, p. 229.
2. *Ibid.*, p. 231.
3. *Ibid.*, p. 281.
4. *The Form and origin of Milton's antitrinitarian conception*, chap. I et XII.

unique pour décrire la génération du Fils « par l'emploi de l'efficace externe »[1] de Dieu sans que « dans cet acte d'extériorisation (by this outward act) » l'essence du Père ait été transférée dans le Fils. De plus, tous deux croient que cette génération n'était pas nécessaire. Dieu a fait usage « du pouvoir de préordination de sa volonté » pour « créer » le Christ, tout en lui conférant « une portion de la substance divine », et cela dans le temps, mais avant la création du monde. Le Christ est Dieu « par participation », expression qui appartient à Ochin, d'une partie de l'essence du Père et les attributs divins sont une faveur dont il jouit sans que la puissance du Père en soit diminuée. M. Wood insiste sur la tendance au panthéisme (très apparente chez Milton) que recèle cette conception. Elle mène Ochin, d'après lui, à une doctrine voisine du sabellianisme, hérésie du IIIe siècle où le Logos et l'Esprit sont deux manifestations du Dieu unique, mais il lui accorde des dons personnels qui dépassent cette conception.

M. Wood conclut que Milton a pris à Ochin l'idée d'un unitarisme qui ne se ramène à aucune des doctrines traditionnelles de cet ordre, mais assez voisine de celle des semi-ariens, qui croyaient à deux essences dissemblables.

D'autre part, M. Wood estime que Milton a pris ses idées sur le divorce à Ochin, de sorte que par son intermédiaire, les Dialogues XXII et XXIII[2] se trouvent à l'origine de la législation actuelle. En effet, Milton prit une grande part aux controverses suscitées par le « mariage bill » de 1653, où l'on essaya en vain d'introduire une clause de divorce et M. Wood pense qu'il les connaissait, bien qu'il ne parle que de l'ouvrage de Bèze, *Tractatio de polygamia et divortiis* où ils sont réfutés. Milton écrivit quatre traités sur cette question et on sait qu'il se mit en quête de sources. M. Wood trouve d'ailleurs une preuve directe qu'il mit Ochin à contribution dans le *De doctrina christiana*. Il y parle de la polygamie dans le même esprit qu'Ochin en s'appuyant comme lui sur des exemples tirés de l'Ancien Testament, notamment sur ceux d'Abraham et de David, et les deux auteurs interprètent le silence des lois de Moïse comme une autorisation implicite (*Dialogues*, t. II, p. 193). Ils sont aussi d'accord pour

1. Cf. *Ibid.*, p. 82-86.

2. En 1657 parut à Londres *A dialogue of polygamy written originally in Italian : rendered into English by a person of quality*. Cet ouvrage était dédié à un certain Francis Osborn Esq. qui fut soupçonné d'être son auteur. Ce même dialogue figure dans un volume paru en 1732 sous le titre *Some memories and testimonies of the life and writings of Bernardino Ochino*. Il contient entre autres l'article de Bayle sur Ochin et le dialogue sur le divorce.

admettre que le passage de Mathieu (19, 5) où il est dit que l'homme et la femme «ne seront qu'une chair», peut se rapporter à chacune des femmes et que celui où Timothée (3, 2) dit que les évêques ne doivent avoir qu'une femme, a pour corollaire que les laïques peuvent en avoir plusieurs (*Dialogues*, t. II, p. 204). M. Wood n'étend pas sa démonstration aux écrits des deux auteurs sur le divorce, mais ce que nous avons dit du Dialogue XXII suffit à montrer que les idées d'Ochin sont conformes aux lois anglaises en vigueur, car celles-ci n'admettent le divorce que pour cause d'adultère et exigent pour l'accorder à la femme la circonstance supplémentaire que le mari infidèle soit coupable de cruauté.

* * *

Les deux derniers ouvrages d'Ochin sont intéressants à des points de vue différents. Le *Dialogue de la Prudence humaine* est une composition de circonstance: Ochin se défend et, nous allons le voir, il attaque. Le *Dialogue du Péché* est antérieur, il fut probablement commencé avant le scandale des *XXX Dialogues* et il est resté incomplet. Les interlocuteurs sont l'âme, la Morale philosophique, la Théologie scolastique et la Théologie divine, mais la partie concernant la seconde est tronquée et celle où la troisième devait intervenir manque entièrement. Néanmoins, le fondement de la morale est discuté plus méthodiquement dans cet opuscule qu'en aucun autre écrit d'Ochin, qui comptait peut-être y donner la conclusion pratique de son œuvre. Le *Dialogue du Péché* étant resté inédit jusqu'à ce jour, nous sommes heureux de pouvoir le publier conformément au manuscrit conservé à la Bibliothèque Nationale centrale de Florence (Collection Guicciardini). On le trouvera à la fin de ce livre. Nous en donnons seulement ici une analyse succincte.

L'âme désireuse d'être informée de la nature du péché s'adresse d'abord à la Morale philosophique. Celle-ci répond, selon la tradition aristotélicienne, que «pécher, c'est transgresser volontairement les limites... de la juste mesure en quoi consiste la vertu», règle qui comporte une certaine latitude déterminée par la raison. Cette définition, toutefois, ne contente pas l'âme : « Si réplique-t-elle, une des cordes d'un instrument étant trop lâche, n'est pas à l'accord avec les autres, il faut la tendre peu à peu jusqu'à ce que l'accord soit rétabli... Sa juste mesure est un point indivisible et une oreille juste, si on la tendait ou la lâchait un tant soit peu, s'apercevrait de la dissonance... Eh bien ! il me semble que l'harmonie de la vertu est aussi chose indivisible.» L'âme n'admet donc point que l'on soit fondé à s'écarter

le moins du monde de l'honnêteté, il y a alors « défaut et vice, même si la raison qui juge en gros » ne s'en aperçoit pas. C'est là un principe trop grossier. L'applique-t-on à la gourmandise ? Il y aura péché si l'on mange plus d'une chose que telle ou telle quantité, mais alors les vertus seront des vices, car elles naîtront d'actes vicieux en soi au lieu de procéder « de l'indivisible rectitude de la vertu ». On ne peut s'en remettre, pour déterminer nos fins naturelles et légitimes, au jugement de la raison, car celle-ci peut se tromper, de même que les médecins d'une île dont tous les habitants souffriraient d'une petite fièvre jugeraient à tort que c'est là une affection normale. Enfin, on ne peut trop aimer Dieu et les vertus chrétiennes ne peuvent être trop impétueuses.

La Morale arguë cependant que l'homme, s'il pratique les quatre vertus philosophiques principales, n'a pas à «s'inquiéter de Dieu qui n'a pas besoin de nous ». L'âme répond que nous pouvons servir à Dieu en rendant plus manifeste sa bonté et sa gloire et d'ailleurs l'amour spirituel envers les créatures ne peut non plus être excessif. Le péché tel que l'a défini la morale trouble seulement le monde, mais pour l'âme, il y va du salut.

La Morale : « Dieu ne s'occupe point des affaires de ce monde et ne pourrait s'en occuper sans abaisser et avilir sa grandeur et sa dignité suprêmes, il ne peut d'ailleurs être offensé, car il est impassible, ni s'irriter, car son essence est simple absolument et sa parfaite félicité est nécessaire. Tu ne dois donc pas redouter que tes péchés soient punis par lui. »

L'âme indignée de ce langage rompt la discussion et s'adresse à la théologie scolastique.

Le débat porte maintenant sur la distinction des péchés véniels et mortels, les premiers concernant les choses utiles, mais non nécessaires, tandis que les péchés mortels sont des infractions aux commandements de Dieu qui importent au salut. Mais l'âme soutient que nous sommes toujours tenus d'agir pour l'honneur de Dieu et que tout péché est mortel. Le dialogue dont le but manifeste est d'établir la supériorité de la Théologie divine, c'est-à-dire de la doctrine des Protestants, s'arrête là.

Le Dialogue de la Prudence humaine, écrit à Nuremberg, est un plaidoyer pathétique et habile jusqu'à l'équivoque.

Au début, la Prudence rappelle à Ochin ses conseils négligés. Celui-ci répond n'avoir jamais si bien senti le soutien de Dieu que depuis qu'à soixante-seize ans il vit de miracles; puis, comme la Prudence prend à son compte la condamnation portée sur ses dialogues « diaboliques », il répartit qu'il est utile d'examiner si la polygamie est vraiment interdite

par Dieu et si, quand la femme est atteinte d'une maladie incurable, l'homme peut divorcer, surtout s'il n'a pas le don de continence. S'il n'y a pas de doute possible, il ne s'ensuit point qu'il faille éviter cette question, comme en ont usé tous les théologiens. Quant à la force des arguments favorables à la polygamie avancés, Ochin réplique en ces termes : « Si avoir plusieurs femmes est chose impie, injuste, malhonnête et contraire à la parole divine... toutes les raisons qu'allègue mon adversaire en faveur de la polygamie et toutes celles que l'on pourrait émettre sont des sophismes sans valeur et sans force et la vérité suffit à leur faire échec... et, en ce cas, tout ce que j'ai pu dire en faveur de la polygamie n'aura pas nui à la vérité... Mais, si avoir plusieurs femmes n'est chose ni laide, ni déshonnête, ni impie, ni injuste, ni contraire à la parole de Dieu, et si elle est seulement défendue par les papes, sous couleur de sainteté, de même qu'ils ont défendu le mariage aux prêtres (je ne dis pas qu'il en est ainsi) en ce cas quel mal aurais-je fait en découvrant une erreur si pernicieuse? » Ochin affirme qu'il a donné plus de raisons que quiconque contre la polygamie; puis il élargit le débat et prétend qu'on lui a cherché querelle parce qu'il a mis à découvert certaines des opinions erronées de ses adversaires. « Mais, ajoute-t-il, ils ne peuvent m'en vouloir de mes critiques, car, si elles sont justes, ils doivent en profiter et, si elles sont fausses, ils en tirent avantage. »

Ochin, enfin, se plaint amèrement qu'un homme irréprochable dans sa vie et de son rang ait été traité si durement. Il conteste qu'il eût à faire approuver, à Zurich, une œuvre éditée à Bâle et il invoque des précédents. Il est vrai que Bullinger a désapprouvé ses opinions et l'a engagé à ne plus écrire, mais Bullinger n'est pas pape à Zurich. Pour le condamner, on a pris un seul dialogue alors que tous les autres étaient irréprochables. Finalement, il accuse ses adversaires d'erreurs pires que celles des papistes et s'incline devant la volonté de Dieu qui a voulu qu'il fût chassé de Zurich et de Bâle.

CONCLUSION

Ochin était un homme doué d'une intelligence exceptionnellement souple, alerte et fine, mais à laquelle manquait une force de conception suffisante pour ordonner dans le cadre de la spéculation générale des intuitions fulgurantes. Son esprit était moins rompu à la dialectique des idées qu'aiguisé par les subtilités des controverses apologétiques et il n'a jamais été préoccupé d'apporter une solution philosophique impeccable des controverses où il se plaisait à mettre également en valeur le pour et le contre. Il n'a lâché bride à la raison que pour avoir finalement sujet de l'humilier. Enfin sa sensibilité profonde a été constamment tenue en respect par l'autorité des Écritures que nul n'a affirmé avec plus d'insistance, ni sans doute avec plus de conviction. Pourtant ses instincts profonds le portaient à embrasser dans le christianisme, au delà des formules rigoureuses où le rationalisme l'a immobilisé, la religion de charité et d'amour qui en est l'essence. Dans les *Labyrinthes*, le choc de ces deux points de vue prend une grandeur tragique, et la fragilité des solutions littérales apportées n'affaiblit point la pensée, inséparable de son antithéologisme, qui anime l'œuvre d'Ochin tout entière, celle qu'en quelque manière le mal n'est pas incompatible avec la suprême bonté de Dieu. De cela tout au moins, la raison, à son sentiment, se porte garante de sorte que ses limitations mêmes exonèrent Dieu de soupçons dont l'impuissance de notre curiosité téméraire est la cause.

A cet égard, comme nous l'avons à diverses reprises signalé, Ochin a nettement devancé Leibniz, qui n'a guère fait dans sa *Théodicée* que mettre en œuvre avec les ressources de son génie et de sa documentation énorme les idées maîtresses qu'il n'a pu manquer de cueillir dans les œuvres de celui qu'il appelait « le fâmeux Ochin ». L'examen des deux œuvres principales de ce dernier, nous ayant par ailleurs fourni l'occasion de caractériser suffisamment son attitude philosophique générale, nous nous attacherons ici à ce rapprochement, ainsi qu'au parallèle non moins intéressant qui s'impose entre son pari sur la vie future et celui de Pascal.

Prenons donc le passage de la *Théodicée* où Leibniz pose le problème [1] : « On doit... dire qu'il faut nécessairement qu'il y ait eu ... d'invincibles

1. Disc. de la conformité de la Foy avec la raison, § 35.

raisons qui aient porté la divine sagesse à la permission du mal, qui nous étonne, par cela même que cette permission est arrivée, car rien ne peut venir de Dieu qui ne soit parfait, conforme à la bonté, à la justice et à la sainteté. » Eh bien ! nous le demandons à nos lecteurs, n'est-ce point là ce qu'a répété constamment Ochin avec une éloquence persuasive? Et Leibniz, dans la suite de son œuvre, ne dépassera guère ce point de vue. Mais il précisera les termes et l'argument exprimé en bonne forme dans une discussion méthodique, demeurera acquis à la critique. Citons encore quelques lignes [1] : « Or, nous n'avons pas besoin de la foi révélée pour savoir qu'il y a un tel principe unique de toutes choses, parfaitement bon et sage. La Raison nous l'apprend par des raisons infaillibles, et par conséquent toutes les objections prises sur le train des choses où nous remarquons des imperfections, ne sont fondées que sur de fausses apparences. Car si nous étions capables d'entendre l'Harmonie universelle, nous verrions que ce que nous sommes tentés de blâmer, est lié avec le plan le plus digne d'être choisi; en un mot, nous verrions et ne croirions pas seulement que ce que Dieu a fait est le meilleur. » On ne manquera point de reconnaître qu'ici Leibniz ne fait que systématiser les idées qu'Ochin a jetées de-ci de-là, dans ses sermons, sans jamais concevoir cette formule : le monde est le meilleur possible, qui était la conclusion naturelle de ses prémisses.

On peut, en somme, prendre pour un hommage indirect à Ochin toute la première partie de l'œuvre et notamment les paragraphes 4 et 6, où, résumant les difficultés soulevées par la prescience divine et la prédestination, et visant surtout Bayle (comme il était naturel, puisque celui-ci était le dernier penseur qui eût traité de ces questions) Leibniz dit que « plusieurs (les) ont touchées » et de fait, nous savons que Bayle faisait grand cas d'Ochin. Voici son jugement sur les *Labyrinthes* [2] : « Il n'y a qu'un jour que j'ai parcouru ses labyrinthes... Ils m'ont paru l'ouvrage d'un homme qui avait l'esprit fort net et fort pénétrant. Ochin y montre... une grande force. Il se tourne de tous les côtés possibles pour trouver une issue. »

Mais Ochin ne possédait pas la puissance dont Leibniz fait preuve dans le paragraphe suivant (§ 7) où il distingue le monde contingent de la « raison de son existence » et cherche celle-ci dans « la substance qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est nécessaire et éternelle ». D'où il déduit aussitôt qu'une cause intelligente

1. *Ibid.*, § 44.
2. *Dict. histor.*, Art. Ochin.

a déterminé un seul de l'infinité de mondes possibles « également prétendants à l'existence ».

Reportons-nous enfin aux dernières pages de la *Théodicée* (§ 413 à 417). Leibniz vient de résumer le célèbre dialogue où Valla, dans une fable ingénieuse, a prétendu écarter du libre arbitre humain les conséquences de la prescience de Dieu, contre les conclusions du cinquième livre de la *Consolation* de Boëce. Valla, toutefois, a admis qu'en ce qui concerne la Providence divine, il ne peut l'exonérer par des raisons humaines. L'homme doit se résigner à son ignorance, comme il se console de n'avoir point les ailes des oiseaux ; et les anges eux-mêmes n'en savent pas plus long que nous sur les desseins de Dieu : « O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus [1]. » Leibniz, cependant, continue la fable et fait révéler par Pallas au philosophe que Jupiter a choisi ce monde parce qu'il constitue la pointe d'une pyramide de mondes possibles, pyramide sans base, car des couches de mondes toujours plus imparfaits s'enfoncent au-dessous à l'infini dans l'abîme d'où elle surgit. Eh bien ! nous disons que ce pas apologétique par lequel Leibniz complète l'œuvre de son prédécesseur du XV^e^ siècle avait déjà été fait au XVI^e^ siècle par Ochin. Leibniz n'a pas nommé celui-ci, mais il lui doit l'essentiel de ce qu'il a ajouté à Valla. Il n'a exprimé aucune pensée qui ne soit familière à qui connaît les *Sermons* et les *Labyrinthes ;* mais il a dégagé l'idée qui, chez Ochin, était restée prise dans le réseau d'une dialectique plus acérée que compréhensive.

Nous estimons que la comparaison entre le « Sermon sur le plus grand stupide du monde » et le « pari de Pascal », montre notre auteur beaucoup plus à son avantage, sans doute parce qu'il était moins besoin de force de conception que de justesse d'appréciation et de connaissance des replis du cœur humain pour jauger la valeur, au regard d'un incrédule, des arguments que les deux penseurs ont mis en œuvre.

On sait que l'idée de l'incompatibilité de la poursuite des biens d'ici-bas et de celle des biens de l'au-delà est un lieu commun de la pensée chrétienne et, depuis quelques années, la question des précédents plus ou moins caractérisés du célèbre passage des *Pensées* qui en est la forme achevée, a été examinée par plusieurs auteurs : Havet (dans son édition de 1866), M. Brunschvicg (dans une note à la page 437 de la sienne), Lachelier [2] et M. Blanchet [3]. Le plus intéressant, à notre jugement, est celui

1. Valla. *De Lib. arb. Opera*, p. 1007.
2. *Notes sur le pari de Pascal*, à la suite du *Fondement de l'induction.*
3. *Rev. de Métaph. et Mor.*, 1919, n^os^ 4 et 5.

que nous sommes heureux d'avoir signalé. Résumons brièvement les faits :

M. Asin Palacios, dans un opuscule récent [1], a rappelé les origines évangéliques de l'opposition des soucis terrestres et des espérances célestes. Nous citerons après lui ce texte (auquel Ochin fait allusion) de Mathieu (XVI. 26) : « Quid prodest homini si mundum universum lucretur, animæ vero suæ detrimentum patiatur? aut quam dabit homo commutationem pro anima sua? »

C'est là une idée trop vague pour que l'on puisse l'assimiler à un pari et il en est de même du passage souvent cité et que nous prenons dans le travail susmentionné de Lachelier, d'Arnobe (*Adversus gentes*, liv. II, un peu après le commencement) : « Nonne purior ratio est, ex duobus incertis, et in ambigua expectatione pendentibus, id potius credere, quod aliquas spes ferat, quam omnino quod nullas? In illo enim (le premier parti, la foi aux paroles du Christ) periculi nihil est, si quod dicitur imminere, cassum fiat, et vacuum; in hoc (le second parti, l'incrédulité) damnum est maximum (id est salutis amissio) si, cum tempus advenerit, aperiatur hoc fuisse mendatium. » Lachelier mentionne à la suite un passage de la *Théologie naturelle* de Raymond Sebond où la même pensée est exprimée plus vaguement. Il semblait donc jusqu'ici qu'en ce qui concerne la chrétienté, Pascal n'eût pu s'inspirer que de ses prédécesseurs immédiats Silhon [2] et Sirmond [3].

Il n'en est pas de même toutefois des penseurs arabes auxquels M. Asin Palacios a consacré l'étude précitée. Et ce point a également été indiqué par M. Massignon dans ses thèses : *La Passion d'al Hallaj* et *Essai... sur le lexique... de la myslique musulmane.* En outre, M. Massignon a bien voulu nous écrire que vers 1908, à Bagdad, deux théologiens musulmans désirant l'amener à croire employèrent, sans avoir jamais entendu parler de Pascal, les vers de Ma'arri que cite M. Palacios (p. 21), en leur donnant, par leur commentaire, la portée exacte d'un pari. Voici la traduction de ces vers : « L'astronome et le médecin prétendent tous deux que les morts ne ressusciteront pas. Mais je réplique ainsi : Si ce que vous dites tous deux était certain, je n'aurais rien à perdre. Par contre, si ce que je dis est véridique, vous perdrez. »

M. Asin Palacios a donné également des textes de Ghazali (il écrit Algazel) où le même argument (p. 16 ss.) est fortement traité. Nous mentionnerons les fragments qu'il donne avec les références suivantes :

1. *Los precedentes Musulm. del Pari de Pascal.*
2. *De l'immortalité de l'âme* (Paris, 1636), liv. I, disc. II, p. 189-190.
3. *Démonstration de l'immortalité de l'âme* (Paris, 1637), p. 462.

Ihia III, 365, 19 et *Ithaf* [1] VIII, 429. Ghazali suppose que les incrédules allèguent deux syllogismes en défense de leur conduite. Aux termes du premier, le comptant (la vie présente en l'espèce) valant mieux que ce que l'on espère (la vie future), c'est à la première qu'il convient de s'attacher. A ceux qui raisonnent ainsi Ghazali accorde que la vie présente est assurée, mais il maintient que la vie future ne l'est pas moins et sur ces données, il lui est facile de soutenir qu'il faut sacrifier cette vie fugitive en vue de la vie future, « car c'est abandonner un pour acquérir un million » : mais le parfait incrédule n'admettra pas que le raisonnement soit valide. D'autre part, voici le second syllogisme : « Le certain vaut mieux que le douteux. Or, les plaisirs de ce monde sont certains, ceux de l'autre vie douteux. Ne laissons donc pas le certain pour le douteux ». Ici, au dire du penseur arabe, les deux prémisses sont fausses, car on suppose qu'une comparaison entre ces deux biens est possible, alors qu'ils ne sont semblables ni en valeur ni en quantité. Cette erreur vient s'ajouter à celle qui naît du premier raisonnement. Il appert toutefois que l'insistance même avec laquelle Ghazali déclare qu'il est insensé de douter de la vie future restreint fatalement la portée apologétique de son argument, car l'incrédule peut riposter que, quant à lui, la différence de qualité des deux biens considérés lui paraît être que les plaisirs de ce monde sont réels, tandis que ceux du Paradis sont des songes creux et Ghazali ne démontre nullement que cette position dialectique soit absurde. L'argument de Pascal est tout autre puisqu'il prétend, par un calcul exact, prouver que l'incrédule même doit jouer sa chance qu'il y ait un autre monde, bien que se croyant assuré par le raisonnement qu'il n'y en a pas; car, si minime que puisse être la possibilité d'erreur sur ce point, le poids intrinsèque de ses conséquences fait qu'on est mal avisé d'en courir le risque.

Néanmoins, il reste établi que des discussions de cette sorte sont familières à la théologie musulmane. M. Massignon nous informe aussi que le mot « khasir » employé par Ma'arri pour dire « être en perte » est emprunté au Qor'ân et que ce livre renferme de nombreuses expressions commerciales transposées, en particulier celle de faillite.

Ce point étant par conséquent hors de conteste, le texte que nous avons mis sous les yeux de nos lecteurs [2] constitue un progrès considérable sur tous ceux où nous avons vu comparer avec quelque candeur les valeurs

1. L'*Ithaf* n'est pas de Ghazali; c'est un commentaire de l'*Ihia*, fait au XVIII[e] siècle par Zabîdî.
2. Cf. chap. II, III.

respectives des satisfactions du monde et des joies paradisiaques, et elle y prend la forme à laquelle Pascal voudra donner une rigueur démonstrative. En effet, alors que chez Ma'arri et Ghazali il s'agit plutôt d'une spéculation raisonnée, mais par une méthode trop éloignée des moyens que Pascal a mis en œuvre pour que nous admettions qu'il y ait eu, de sa part, emprunt, par contre, disons-nous, l'idée d'un jeu de hasard est expressément celle d'Ochin; seulement, Pascal (qu'il ait ou non connu ce précédent) a cru que les données du jeu permettaient un calcul méthodique des chances, et c'est en cela qu'il s'est, à notre sens, trompé.

Nous pensons avec Lachelier [1] que « l'incertitude du bien espéré n'a pas seulement pour effet d'en diminuer la valeur : elle lui ôte toute valeur positive puisqu'elle porte sur la question de savoir si ce bien, quel qu'il puisse être, appartient au domaine de la réalité ou à celui de la chimère ». Lachelier conclut que le « sophisme est manifeste » et que dans cette question, « la plus haute de la philosophie, plus religieuse déjà peut-être que philosophique, le passage de l'absolu formel à l'absolu réel et vivant, de l'idée de Dieu à Dieu » [2], c'est à la foi, à défaut du syllogisme impuissant, de courir le risque.

C'est pourquoi nous estimons qu'Ochin a, entre tous ces penseurs, vu le plus juste : il a dénoncé avec une rare éloquence la folie de la conduite de celui qui croit à la vie future et ne s'efforce pas de la mériter, mais, vis-à-vis des incrédules endurcis, il a invoqué, — et dans les termes les plus élevés [3], — un argument humain, la beauté de la vertu et la laideur du péché. A son plaidoyer il s'est efforcé de donner surtout une vertu persuasive, susceptible d'efficace dans les cœurs hésitants. C'est à l'égard de ceux-ci, en effet, qu'il est puissant et comme ils sont l'immense majorité, le pari garde une valeur pratique considérable.

Ochin, du reste, a simplement appliqué en ce cas le principe auquel nous l'avons vu soumettre partout sa pensée, puisque, dès le troisième sermon, que nous avons souvent cité, du tome II des *Sermons*, il a refusé d'appuyer sur le jugement de l'homme, infirme depuis le péché, la Théologie divine. Pascal, au contraire, comme M. Blanchet (*loco citato*, p. 640 ss.) l'a montré, est infidèle à la pensée janséniste lorsqu'il emprunte au Père Sirmond un expédient qui, chez ce casuiste, fait partie d'une méthode pour amener à Dieu les libertins, et dont le

1. *Notes sur le pari de Pascal*, p. 194.
2. *Ibid.*, p. 199.
3. Cf. Appendice, III, p. 122.

moyen principal est de réduire la superbe de la raison par les pratiques de la dévotion. Or, nous pensons que les deux procédés sont, en bonne logique, incompatibles, car l'on ne peut à la fois s'abêtir et raisonner en mathématicien de la destinée humaine. L'argument de Pascal n'a jamais sans doute amené personne à Dieu.

En résumé, en cette occasion, Ochin a été servi à la fois par ses dons et par ses défauts. Là, comme ailleurs, sa pensée si souvent flottante s'extériorise en images plus qu'elle ne se concentre en concepts, et il s'adresse moins à la raison qu'au cœur, de sorte que si sa position nous paraît plus juste, l'attitude de Pascal s'impose à notre admiration.

APPENDICE

I

Predica II (Parte II delle Prediche).

Del modo per cognoscere Dio per le creature.

Dio nella sua Maestà, vestito delle sue perfetioni, e nel fonte della sua chiarezza, si come disse Paulo, habita una luce inaccessibile, et ci è ascosto. Ma ci si scuopre alquanto per le creature, tal che si come chi entra in Roma, per le colonne, piramidi, statue, e per le ruine grandi che vi vede, è forza che venghi in cognitione della gran potentia, dominio e sapientia de Romani. Cosi chi entra in questo mondo, vista questa gran machina, è forza che venghi in notitia dell' onnipotentia di Dio, e che visto l'ordine delle creature, non solo veda, e s'admiri della sapientia di Dio, imo con David esclami, e dica, Signore, ogni cosa hai fatto in sapientia (Psalm. 108). Bisogna anco che dica, che Dio è ottimo, visto che di continuo con nuovi doni, si comunica alle sue creature, e visto che con debiti mezi le conduce al fine, è sforzato a confessare l'ottima providentia sua, e cosi brevemente, per le cose create, viene in cognitione di Dio, e di tutte le sue perfetioni, a noi note per le creature. Et questo è, per che le creature sonno connesse in fra di loro, et l'una pende dall'altra, et tutte da Dio, però fanno scale all' intelletto de naturali, per le quali s'elevano, e ascendano infin' a Dio. Vedano che questo mondo inferiore è governato da cieli, e che i cieli si muovono con moto continuo et uniforme, però sonno sforzati a pensare, che la virtù che gli muove per essere infaticabile, è spirituale, che s'ella fusse corporale, si resolverebbe, et debilitarebbe. Et più oltre andando, considerano che quella virtù spirituale e intelligentia, non essendo la suprema, bisogna che muova in virtù d'un' altra allei superiore, e quella in virtù d'un' altra, e per che non si può andare in infinito, però è forza di venire a una prima e suprema intelligentia, la quale muove senz' essere mossa, però a un primo motore, e a una prima causa independente. Et cosi sonno ascesi alla cognitione di Dio. Per la belleza anco delle creature, si sonno elevati alla cognitione, della vera belleza di Dio. Per l'ordine, armonia, e concento che spirano le cose create, sonno ascesi a considerare l'infinita sapientia di Dio, e cosi per l'opere di Dio visibili (alla considerazione delle quali, ci invita David dicendo, Venite e vedete l'opere del Signore, Psalm. 43), si sonno elevati a considerare l'invisibili perfetioni di Dio,

la sempiterna sua potentia, e divinità, si come Paulo scrisse (Rom. I), Non è creatura si bassa, ne si vile, che non illustri, e in essa non scintilli la gloria di Dio, et nella quale non possi vedersi la gran potentia sua, la sapientia, bontà, belleza, e l'altre perfetioni. Vero è, che quanto le creature sono più nobili, alte, degne, et eccellenti, tanto più ci scuoprano Dio. Si come i cieli, i quali particolarmente enarrano la gloria di Dio. Et quanto più perfettamente cognosciamo le creature, imo Dio in esse, tanto più ci eleviamo a maggiore notitia di Dio, e l'intelletto nostro, più intimamente e con più intenso lume, se gl'unisce e copula, Vero è che molti considerano le creature in se, senza elevarsi alla cognitione di colui, che l'ha create, le conserva e governa, e questi sonno di peggiore conditione che la civetta e simili uccelli, impero che essa poi che non può riguardare il sole in se, si sforza, e piglia piacere di veder o nelle stelle, e essi non vedendo Dio nella sua gloria, non cercano di vederlo al manco nello specchio delle creature. Ma sappi in prima, che questa scala delle creature, per andare a Dio, è pericolosa, impero che havendo Dio posto in esse qualche belleza e dolceza, acciò che gl' animi, dal gusto de rivoli sieno eccitati a elevarsi al fonte, e a cercare Dio con maggiore vehementia e impeto, molti si fermano ne gradi, et ne fanno cima. Et alcuni dalla vista della belleza creata, cascano in vili, bassi, immondi, e sporchi pensieri. Et altri gonfiati di quella loro vana scientia, senza salire a gustare la dolcezza della bontà di Dio, si fermano ne gradi, e ivi si mostrano, bastandogli per premio l'esser visti e reputati dotti dal cieco, stolto e frenetico mondo. Di poi, questa scala è molto difficile et imperfetta, imperò che, per il peccato de primi parenti, habbiamo in modo offuscata la vista, che con gran difficoltà vediamo Dio, nell' ombre delle cose create, massime per che i savi del mondo, volendo speculare ogni proprietà, virtù e qualità delle creature, s'intricano con i loro curiosi pensieri, nelle van' ombre del mondo, tal che sonno prima sopragionti dalla morte che habbino alzata un poco la mente a Dio.

E anco una scala molto longa, per la gran distanzia, che è infra l'infime creature sensibili (dalle quali come dal primo grado, bisogna incominciare a salire) infino a Dio, e bisogna molto affaticarsi, per elevarsi alla notitia delle substantie materiali, e molto più per salire col pensiero alla cognizione dell' immateriali. Et quando una persona fusse gionta, alla perfetta notitia della suprema creatura, per che da essa, e Dio è infinita distantia, però l'intelletto innanti che col pensiero giognesse a Dio, si sarebbe in modo tale debilitato, che non potrebbe havere, se non tenue, debile, imperfetto, e confuso concetto. Però non basta per salvarsi, e per havere lume di Dio a sufficientia, la cognitione che habbiamo di Dio per le creature, imo se con tutt' il nostro lume naturale, ci elevassemo per le creature, alla cognitione di Dio, non potremo essere se non buoni metaphisici e theologi naturali, ma non già divini e sopranaturali. Potrebbe sempre più in noi, e nel cor nostro, il mondo che Dio. Potremo lassare la robba per il piacere, e l'uno e l'altro, per l'honore, si come fece già qualche philosopho, che si spogliava un vitio per un 'altro, ma lassare col core il mondo, se stesso e tutto, e havere Dio per Dio, e per unico ultimo suo fine, non lo può are se non colui, al quale s'è gl' è scoperta la bontà di Dio, in modo tal e

che può più in lui, che tutte le ricchezze, piaceri, e dignità del mondo. E a questo non basta la bontà di Dio, scoperta nelle creature, ne tutt' il nostro lume naturale, si come Paulo scrisse alli Romani (Rom. I) a i quali mostrò, che il lume naturale, mediante il quale, per le creature, havevano cognosciuto Dio, non gl' era bastato.

II

Predica VIII (Parte II delle Prediche).

Che si doverebbe studiare, per sapere in breve tempo e facilmente tutte le cose utili e necessarie alla salute.

In prima, disseno alcuni ch'el bisognava studiare il libro dell ignorantia, per diventare dottissimi: per che i nostri pensieri, mentre che siamo nella presente vita sonno sogni, insanie e frenesie; e quelli sonno degl'altri più savi, che meglio sen'accorgano e vedano che non sanno alcuna cosa. Colui adunque secondo questi, e più savio e più doto, che meglio conosce la sua ignorantia, nell'academia della quale studiando gl'academici nissuna cosa asserivano, imo di tutti dubitavano, per non cadere nel precipitio dell' errore, à nella voragine della falsit . Altri disseno che bisogna studiare il libro della mente, nella quale secondo loro, sonno impresse l'idee di tutte le verità. Il che dicano vedersi, per esperientia, ne contadini i quali senz'altri libri, o maestri, sanno molte verità; e noi domandati d'un dubbio, naturalmente, subito serriamo gl'occhi e guardiamo nel libro della mente, nel quale se nòn fusseno impresse l'imagini delle verità, se ben le trovassemo ne libri, non potremo cognoscerle per tali, si come hora, che vediamo, che si confrontano con l'idee, che d'esse habbiamo nella mente. Però secondo questi, l'eccellentissimo modo d'insegnare è, con domandare; ma con tale ordine, ch'el discepolo per se stesso trovi la verità, che ha impressa nella mente, ben che sepolta. Però bisogna eccitare ordinatamente quelle spetie che sonno in noi, con le cose naturali, con l'esperientie, con i libri e con maestri; ma non bisogna cercare la verità fuore di se, si come fanno molti, i quali sempre studiano li libri, e mai non leggano nella mente, dove doverrebbe essere il potissimo studio.

Fu anco chi disse che l'anima nostra nel principio, è come una tavola rasa, o meglio nuda, dove non è alcuna spetie, imagine, idea, ò vero similitudine di verità. Et per sapere bisogna vi si imprimino, e questo per mezo dei sentimenti, massime del viso, quanto a i libri, e dell'audito, quanto a li maestri. Però disseno, che per diventare dottissimi, bisognava esservi atto e inclinato, assiduo, e havere buon libri e buon maestri, e ch'el bisognava studiare il gran libro delle cose naturali, e di più gramatica, dialetica, philosophia, metaphisica, e l'altre scientie che servano per gradi secondo loro per salire alla Theologia. Di poi bisogna anco studiare, il Maestro delle Sententie, con Alessandro de Ales, Thomaso, Scoto, Henrico

Egidio, e cong[l']altri Questionarij. E necessario anco studiare il Decreto, Decretali e Clementina, con l'Abbate, e cong[l']altri espositori, e essere un buon Canonista e haver notitia di tutti Concilij. Et poi anco studiare la Bibia, il vecchio e nuovo Testamento con l'espositione d'Agostino, Ambrosio, Gieronimo, Gregorio, Basilio, Origene et degl'altri: havere le lingue, ò fideli tradutioni. Fu anco che disse ch'el bisognava essere buon Talmudista e Cabalista, e altri che era necessario la mistica theologia di Dionisio e degl'altri. Sì che puoi vedere in tanta confusione chi pora mai diventare Theologo e quando.

Et io dico, che senza tante fatiche, in breve tempo, si può diventare dottissimo et che basta un libro solo, cio è Christo in su la croce nel quale come in uno compendio, sonno tutte le verità, utili e necessarie alla salute, et tutti le tesori del'a scientia et sapientia a'coti, si come Paulo scrisse.»

III

Estratto dall'opera intitolata: «La terza/parte delle prediche di M. Bernardino Occhino, non più stampate/nelle quali si tratta, della Fede, Spe/ranza et Carita. tanto divinamen/te, quanto si possi da ogni pio christia/no desiderare, a utilità di quelli à qua/li cercano intendere la Verità/dell Evangelio.

Carta L'l. 3.

Predica XXII.

Del maggior stolto, che si truovi al mondo.

Sonno stati alcuni li quali hanno ditto ch'el maggior stolto che si truovi, ò possi trovare al mondo, è colui il quale nô ha alcun lume di Dio, ne crede che sia. & la ragione è questa: perche è impressa in tutti gl'huomini una tal notitia di Dio, che naturalmente ogn'un crede che sia: il che si vede per esperientia in tutti, quâdo sonno in qualche pericolo, ò necessita: imperò che questi tali subito sonno mossi da un certo naturale instinto, a raccomandarsi a Dio, il che nô farebbeno se in essi nô fusse impressa la religione et notitia di Dio. Bisogna adunque dire che colui il quale dice nel suo core che Dio non è, nô solamente sia stolto, si come è scritto, ma che sia una bestia, & non huomo. Et tanto piu, quanto che Dio non è tenebra, ma è una luce, a noi per la sua immensità presentissima & intima, la quale ci si demostra sempre in ogni tempo, loco & creatura, massime in Christo in su la croce: & con tanti, tali et si continui benefitii, in sostentarci, adiutarci, & governarci, che si come se un fusse in mezzo d'una immensa & potentissima fiamma di fuoco & non la sentisse, sarebbe piu che stupido, cosi scintillando Dio per tutto, & di continuo gratie, chi non lo vede, nô lo gusta, nô lo sente, & nô crede che sia, è piu che cieco insensato a stolto. Dio si fa sentire in modo tale, che io credo che infin le pietre lo confessarebbeno, se potesseno parlare. E adunque stoltissimo, chi non

crede che Dio sia. Si truova anco chi ha ditto, che quelli li quali oltr'al non credere che Dio sia, non credano anco che sia altra vita che questa, però vivano vitiosamente, sonno molto piu stolti de primi : imperò che non solamente, chi ha un poco di spirito & lume sopranaturale vede, gusta, esperimenta & sente, mentre che è nella presente vita, li beni dell' altra, ma anco & chi ha un poco d'intelletto & giuditio naturale[1]. Infin le bestie vedano le stelle, ma il penetrar piu alto, é in modo tale proprio all' intelletto, che è necessario dire che ne sia in tutto privo, chi non crede altra vita che questa. Non dico gia che mediante il lume naturale, si possi havere quella chiarezza dell'altra vita, che si ha per fede & lume sopranaturale, ne anco quella che habbiamo delle cose, che ci sonno inanti alli occhi, delle primi principii delle cose naturali, & di molte conclusioni demostrate : ma dico bene, che è impossibile havere un poco d'intelletto & natural ginditio, & non havere almanco un poco di credulita & opiniône dell' altra vita. Però è al tutto privo d'intelletto, chi nô ne ha lume alcuno. Sono anco matti da legare, tutti quelli li quali per haverne poco lume, & non ne esser certi, vivano vitiosamente : & tanto piu quanto che ne hanno maggior lume, & la lor vita è piu vitiosa. Imperò che ben ch'el bene nô debbi ne possi farsi se non a gloria de Dio, nientedimeno, parlando con questi tali, come con huomini carnali, ciechi & ignoranti, li quali non essendo mossi a operare se nô dalli loro interessi proprii, in ogni modo credano (ingannandosi però) non solo che le le loro opere sieno grate a Dio, ma di satisfare per esse alli loro peccati, & di piu meritare il paradiso, dico che sonno stoltissimi : la ragione è questa. A essi che sonno dubbii della immortalità dall'anima, quando verranno alla morte, il trovar di la un'altra vita, ò non trovarla, li è come un gioco di ventura : però si come sarebbe stolto uno che a un gioco di fortuna, giocasse tutt'il suo, essendo riccohissimo, contra una vanissima ombra : cosi, & molto piu, è stolto colui, il quale con vivere ne peccati, si mette a pericolo, se poi fusse un altra vita, di perdere in una posta, Dio, la sua gratia, il paradiso & ogni bene : & di piu di andarsene per sempre al baratro infernale. Et che ci giovarebbe, si come disse Christo (Matth., 16), se havessemo acquistato questo mondo, & di piu godutocelo mille anni, & con patir detrimento la nostra anima, perdendo per sempre il paradiso, descendessemo all'inferno? Non possano li piaceri dispiaceri di questo mondo, in modo alcuno compararsi alla felicità de beati et miserie de dannati : tal che doveremo, non solo metterci a rischio di perdere tutti li piaceri del mondo, ma volontariamente privarcene, per vedere se potessemo (non dico per sempre) ma per una hora sola, stare in paradiso : & cosi doveremo contentarci di star piu presto sempre nelli fastidii del mondo, che per una hora sola nell' inferno[2]. Dirai, se poi non fusse un altra vita, mi trovarei haver perso questo mondo & l'altro, dove se hora mi do piacere & buon tempo, non essendo poi altra vita, harò pur vinto, & guadagnato questo mondo, da poi che per un tempo mel sarò goduto. Respondo & dico in prima, che non potrai mai in tutto spiccarti dalla mente, che non sia

1. Carta LII.4.
2. Carta LII.5.

un altra vita : però vivendo male, sarà necessario che sempre stia con un certo sospetto & timore di dannarti : & cosi non solo non potrai goder questo mondo, imo per il cruciato della conscientia, starai in un continuo tormento. Dipoi, che cosa è questo mondo, se non uno inferno ? & tu vuoi felicitarti in esso. Ma poniamo che fusse un paradiso, in ogni modo essendo un tristo, non lo goderesti, si come fanno li giusti, li quali si servano delle creature a quel fine, che Dio le ha create & ordinate. Ma poniamo che questi tali sapesseno di chiaro che non fusse Dio, ne altra vita che questa, però vivesseno male, in ogni modo sarebbeno stolti a viver cosi : imperò che in tal caso, doverebbeno esser mossi dalla honestà della virtu, & dalla bruttezza del vitio, a lassar li peccati & darsi alle virtu. Et questo per ch'el vitio è cosa si maligna & brutta, & la virtù si honesta & bella, che non solamente li santi hanno ditto, che piu presto doveremo volontariamente lassare il paradiso, & entrar nell' inferno, che lassar la virtù, & cader nel vitio : ma anco li savi del mondo sonno stati sforzati dalla verità a confessare, ch'el vitio è peggio che la morte, & che l'huomo debba eleggere piu presto di morire, con perdere tutti li beni del mondo, che peccare. Dipoi se non per altro, per l'honor del mondo, doverebbe ogn'uno lassar li vitii, & darsi alle virtù, & anco perche la vita virtuosa, oltra l'essere piu gloriosa, è anco più quieta, tranquilla, delitiosa & felice : & la vitiosa, è tutta ignominiosa, vituperosa, inquieta, misera & infelice. In tutti li modi adûque, sonno stoltissimi tutti quelli li quali vivano male, non credendo che sia ne Dio, ne altra vita che questa. Forse dirai, io nô credo che al mondo si truovino simili matti. Et io dico, che se ne truovano molti : si come è chiaro di quelli li quali allegramente vivano nelli loro peccati. Se questi tali credesseno in verità, & non solo con parole, che Dio fusse : & per tanto che come savio vedesse li loro peccati, come buono li havesse in odio, & come giusto li havesse a punire, & di piu credesseno essere nell' altra vita preparato alli tristi l'inferno, con quelle si intollerabili & perpetue pene, & alli buoni il paradiso con tanta felicità, non viverebbeno cosi giocondi & securi in tante loro ribaldarie. Imo piu oltre dico, che si truovano nel mondo alcuni, li quali non solo non credano che sia un Dio, ne altra vita che questa, ma di piu, non credano mai morire : però vivano pessimamente. Et questi tali sono sopra tutti li altri stolti, stoltissimi : si come sonno singolarmente infra li altri, certi diabolici vecchi, li quali dove per essere superbi, ambitiosi, lascivi, dishonesti, & pien di tutti li peccati, doverebbeno attendere all'anima, non cessano, se ben non hanno figli, & si truovan gia con un pie nella fossa, & con l'altro in su l'orso[1], con usure, estorsioni, rapine, & crudeltà, & con maggior sete che mai, di accumular ogni di piu robba, di edificare, piantare, & dilatare li loro confini, come se sicuri di essere immortali, havesseno per sempre a hereditare questo mondo, ò se l'avesseno a portare. Questi tali non credano gia morire.

1. Il faut sans doute lire « su l'orlo ».

IV.

DIALOGO DI BERNARDINO OCHINO DEL PECCATO

INTERLOQUTORI.

L'anima, la moral philosophia, la scolastica theologia, et la divina theologia.

A. Quando io vedo che il medico per sanar l'infermo, usa medicina forte, so' costretta a dire che la sua è una grave infirmità, hor cosi visto che per sanarci dà peccati, Dio si è servito del sangue di Christo, só sforzata a pensar et credere che il peccato sia una pestifera cosa. Similmente, quando vedo, che uno è messo alla ruota, o vero atanagliato et squartato, bisogna che io pensi che gl'habbi facta qualche gran ribaldaria. Et cosi quando sento dir delle perpetue et atrocissime pene de dannati, so' costretta a pensar che il peccato sia un gran male. Per le molte, anco, et gran ribaldarie che intendarò dire haver facto un tiranno el giudicarò pessimo, et cosi, perchè tutti li mali presenti, preteriti et futuri hanno havuto[1] origin dal peccato, pero so' violentata a creder che il peccato sia una cosa molto inpia et scelerata. Et perchè non vorrei haver sua pratica, ne sua amicitia, a ciò non mi facesse mal capitare, et fusse causa della mia ruina et dannatione, però vorrei cognoscerlo, et saper che gli è per poter guardarmi dallui. Et perchè la Moral philosophia potrà di lui darmi qualche notitia. Ma ecco che l'è qui presso a me et non me ne acorgevo. Dimmi ti prego che cosa sia peccare. Mo. Peccare è in troppo o in poco trasgredire et passar volontariamente li limiti et termini della mediocrità, nella qual consiste la virtù. Hor quella tal trasgressione propriamente è peccato. A. Dammi un exemplo ti prego, ma facillimo. M. Si come se l'huomo mangia più o manco di quello che secondo l'honestà se li cónviene il che intendo anco dire di tutte l'altre sue actioni et opere, imperò che se in esse, in poco o in troppo passa li termini del honestà sempre pecha. A. Adunque se a un huomo se li convengano hora, verbi grati , dodici oncie di pane, peccarebbe se ne mangiasse niente più o manco. M. La virtù non consiste in uno indivisibile, ma ha una certa latitudine, li termini della qual son posti dalla ragione, hor infra quelli termini si contien la virtù :et chi li passa, cade

1. Dans le texte il y a « hanto ».

di necessità nel vitio. A. Se una corda in un leuto per esser troppo lenta, discorda dallaltre bisogna tirarla a poco a poco, in fin t nto che la s'accordi con l'altre, et alhora, si come discordarebbe ogni poco che l'allentasse, cosi, et ogni poco, che la tirasse piu, farebbe dissonantia. Consiste adunque il suo temperamento, in un punto [1] indivisibile, talchè un buon orechio niente più che la tirasse o alentasse s'accorgiarebbe della dissonantia, èt se ben non se ne accorgesse, non sarebbe poi che la non fusse discordante, hor cosi pare a me che l'armonia della virtù consista in un indivisibile, dal qual chi si discosta, introppo o in poco, cade nel vitio, benchè più o manco secondo che più o manco s'allontana da quel punto. Et se ben l'huomo per el poco lume che ha non s'accorga del distemperamento suo, quando in oprar di poco passa, o manca da quello indivisibile, per questo non è che in verità quel acto non sia distenperato (sic). Si come se in una persona fusseno un poco distenperati li humori, ma non in modo tale, che li medici se ne accorgessino, in tal caso, se ben li medici l'harebbon per sanissimo, non sarebbe però che non fusse distenperato in pero che, non perchè li medici s'accorgano della distenperatia (sic) de' corpi, però, sono distenperati, ma perchè son distenperati però se ne accorgano; quando però la distenperantia è si grande che la cognoscano, hor cosi similmente si distenpara l'animo, ogni poco che nell' oprar s'allontana da quello indivisibile nel qual consiste la virtù, et non perchè li huomini se ne accorgano, però è distemperato, imo perchè è distenperato, se ne accorgano, tal che se ben per esser piccolo el distemperamento, li huomini non se ne accorgesseno, per questo non sarebbe che non fusse distenperato. Mo. El vitio intanto è vitio inquanto chè passa li limiti posti dalla ragione. A. Imo el vitio intanto è vitio, inquanto che si alontana dal honesto : et perchè l'honestà consiste in un indivisibile, però si come ogni poco che deviamo nel caminar dalla rettitudine d'une linea è necessario che il moto nostro sia obliquo et torto, cosi ogni poco che li huomini devian nelle loro actioni dalla rettitudine del honestà, è necessario dire che in esse sia defetto et vitio, se ben la ragion per haver el veder grosso, non se ne avvede.

Per esser la virtù in se cosa perfecta, bisogna che la sia senza defetto, et cosi anco senza excesso, però consiste in uno indivisibil punto dalla ragion humana non cognosciuto, et chi non l'attinge pecca. Ma la ragion humana è si ceca, che non sol non cognosce quello indivisibil punto, ma nè li termini della tua latitudine et mediocrità, nella qual parte consiste la virtù. Et che cosi sia el vero, poniamo che del tal pane per hora me se ne convenisse dodici oncie, dimmi, in tal caso quali saranno per te li termini della latitudine et mediocrità della virtù.

Mo. Saranno, verbi gratia, sei, et diciotto tal che se non mangiarai manco di sei once nè più di diciotto non peccarai. A. In prima, perchè non sai dodici oncie esser quel ponto indivisibile, non puoi anco saper che sei et diciotto, sien li termini della mediocrità, et quando ben sapesse

1. Le manuscrit porte « ponto » ici et dans la suite.

che dodici è quel ponto indivisibile, in ogni modo non sapresti che li termini della latitudine fussen a punto, verbi gratia, sei et diciotto ateso che potrebben esser undici et tredici dieci et quattordici, et cosi proportionabilmente in infiniti altri modi. Mo. Cosi è vero, inpero che li termini et extremi della mediocrità hanno latitudine si come et la virtù. A. Adunque non potendo da te saper che cosa sia virtù, se no grossamente, non potrò da te haver notitia del vitio se non confusa. Ma poniam che cosi alla grossa la ragion giudichi che da sei oncie in giù sia poco et troppo da diciotto in su, in tal caso è certo che pur cosi alla grossa giudicarà che il mangiarne dodici sarebbe el meglio ateso che dodici è in mezo in fra sei et diciotto però pur alla grossa giudicarà che cio che se ne mangia più o manco si pecca. Le vostre virtù adunque saranno tutte vitiose poichè saranno generate di acti vitiosi, perchè di acti nelle quali si devia, benchè non dimolto dalla somma et indivisibil rectitudine del honestà. Di poi et quando sarà che l'huomo sappi le qualità de' cibi che se li convengano, et determinato tempo nel qual debban mangiare, et le altre circumstantie le quali di necessità si ricercano aciò che quel acto sia virtuoso. M. Basta che si cognoschin cosi grossamente. A. Le saranno anco grosse virtù in apparentia però ma in existentia saran vitij, benchè tanto sottili che dalla ragion humana non saran cognosciuti per tali. Ma dimmi noi non pechiamo gia mai in troppo amare Dio, sperare et confidarci in lui, nè in troppo obedirgli, ringratiarlo, et honorarlo, imo non l'honoriam mai tanto che a molto più non siam tenuti sempre adunque in simili acti manchiamo da quel che ci è debito, ne è possibil che in esse excediamo in troppo. Non è adunque vero universalmente quel che dicevi, che le virtù consistono in una certa mediocrità, et che tutte habbin due extremi vitiosi, cioè el poco et el troppo. Mo. Secondo me l'huomo è perfectissimo, quando è ben ordinato a se, et al prossimo, et è ordinatissimo a se quando quanto alla rationale ha somma prudentia, quanto alla irascibile, somma fortezza, et somma temperantia quanto alla concupiscibile et è ordinatissimo al prossimo quando ha somma guistizià : Et quando l'huomo ha queste quatro virtù principali, a le quali si reducan tutte l'altre, et le ha in supremo grado perfette, alhora l'huomo è sommamente perfetto ed ordinatissimo. A ciò dunque che l'huomo sia perfetto et virtuosissimo non bisogna secondo me, che habbi alchun respetto a Dio, ateso che Dio non ha di noi alchun bisogno, basta che'l sia ordinato con se et col prossimo et per tanto con tutte le altre creature, però quelle che chiamate virtù theologiche, non le ho per virtù, non debbi adunque meravigliarti se non consistano in mediocrità. A. Imo aciò che l'huomo sia ordinato bisogna principalmente che'l sia ordinato con Dio, che habbi di lui vivo lume, spiritual gusto, et sentimento, donde ne nasce, non solamente che si confida et spera in lui, et l'ama con honorarlo, in ogni modo a lui possibile, ma et di più ama sè stesso in Dio, li prossimi et tutte le creature, et cosi è in tutto ordinatissimo ma se l'huomo è senza Dio, è forza che in tutto sia disordinato, però le virtù theologiche sono, non solamente vere virtù ma le principalissime. Et quando dicevi che Dio non ha di noi bisogno, però non potiam fargli beneficio alchuno, nè per tanto operar virtuosamente verso di lui respondo che potiam in sentir

la sua bontà, et in farla sentir a altrui render più illustre la sua gloria non in se ma in noi. Sono adunque virtù sè ben non hanno se nô un solo extremo vitioso, cioè el poco. Imo parlando non dell' amor naturale et sensuale ma del spirituale, el quale solo è in verità virtuoso non possan li huomini troppo amar nè se nè le altre creature, ma sempre mancano in amar poco, ateso che l'amor spiritual non si ferma mai in fin tanto che non giogne a Dio, et si come Dio non può troppo amarsi, cosi nè le creature, pur che le sieno amate in lui. Possa ben con le opere extrinseche far troppi benefitii al prossimo, si come sarebbe se in servirgli mancasse dal far cose alle quali sono molto più tenuti, ma non possan già excedere in amargli troppo in Dio. Et cosi anco le persone non possan esser col cor troppo humili, forti, patienti, temperate, il che anco dico di tutte le altre virtù vere et christiane, se ben nelli loro acti extrinseci possan excedere la mediocrità della vertù. Parlando adunque delle vere virtù in se, et delli atti loro interni, è falso che le consistino in mediocrità. Ma vorrei che mi dicesse se la circumstantia del fine è necessaria a ciò che l'acto sia virtuoso. Mo. Senza dubbio. Imo infra le altre è la principale. A. A che fin adunque debbe un huom mangiare a ciò mangi virtuosamente. Mo. Per preservarsi in sanità et viver virtuosamente. A. Et a che fin debba cercar di viver virtuosamente. Mo. Alchuni dicano per esser honorati, et altri per delectarsi ateso che la via delle virtù è molto delitiosa. A. Se è come dicano, le vostre virtù son vilissime, poichè secondo loro servano a cose si abiecte vane, caduche et labili, si come sono l'honor et el piacer del mondo. Imo bisogna dir che sicome quelle che servano al honor sono superbe, cosi quelle che servano al piacer sono lascive et impudiche et di più tutte saranno idolatre, poichè hanno per lor ultimo fine, non Dio, ma le cose create. Saranno adunque vitii, et non virtù. Ma explicami tu un poco la tua mente a che fin debba l'huomo viver virtuosamente. Mo. Per esser in se cosa honesta. A. L'ultimo fine adunque degli huomini et pertanto el loro Dio secondo te debba esser l'honestà della virtù, la qual consiste in un punto indivisibile da essi non cognosciuto. Io credo che l'honesta' delle virtù christiane sia molto maggior che l'honesta' delle tue virtù, et con tutto questo l'honestà delle virtù et perfectioni che sono in Dio excede l'honestà delle virtù christiane in infinito et senza proportione alchuna tal che a esse comparate son ombre non possano adunque le persone senza una stolta idolatria, con lassare Dio fermarsi nelle ombre si come son ne le vostre morali virtù, le quali se ben resplendan nelli ochi del mondo, niente di meno in conspecto di Dio sono abominevoli, poi che non li hanno alchun respecto. Possano adunque le tue virtù nella politia del ceco et stolto mondo esser chiamate et reputate candide virtù per esser ornate delle tue morali circumstantie ma nel spiritual regno di Christo sono bruttissimi vitii, poi che non hanno Dio et la sua gloria per loro ultimo fine. Non consiste adunque la virtù in mediocrità, ateso che quando operiamo per impeto di spirito et gloria di Dio, con quanto maggior impeto operiamo, tanto et più virtuosamente, ma se operiamo per impeto di carne, o di prudentia humana per nostri interessi proprii, o per la honestà delle tue virtù, senza haver alchun respecto a Dio, tali operationi sono sempre

vitiose se ben fussen facte con la tua mediocrità. El quanto sono più impetuose, tanto son peggiori in però che si come chi ha errato la via, quanto più camina forte, tanto più s'alontana dal luogo al quale vorrebbe andare, cosi chi devia da Pio, tanto più pecca, quanto che con maggior impeto si muove. Mo. Io truovo la mediocrità esser sempre stata commendata da tutti et si vede per experientia, che se ben le cose amare dispiacciano, et le troppo dolci infastidiscano, niente di meno delectano quelle che sono di mezo sapore. Et cosi dove l'oration inculta non può udirsi et offende se l' è troppo ornata, cosi piace se l' è mediocre, et cosi in essa le facetie delectano purchè le sien commode, che altrimenti sarebbe una petulantia, se tiri troppo la corda dell' arco si speza et se troppo l'alenti non ti servirà, hor cosi la virtù è una mediocrità et moderantia de' nostri affecti, parole et opere. Vero è pero che siccome el sagittario non facilmente attinge con la sagitta el centro del segno, cosi ne el virtuoso quel punto indivisibile della virtù. El vero bene adunque è unico et li mali sono infiniti, ateso che in infiniti modi potiam alontanarci da quello indivisibil punto della mediocrità et li huomini debban quanto possan sforzarsi di approssimarseli. A. Se ben le tue virtù, come quelle che sono imperfecte et fictitie, consistano in mediocrità, le divine, si chome sono le christiane, quanto sono più impetuose, tanto et più perfecte tal che si come la mediocrità non fa che tristi affecti non sien vitiosi, cosi non fa che buoni non sien ottimi. Ma dimmi, si vede per experientia che li huomini hanno una certa inclinatione al vitio, vorrei che mi dicesse se secondo te son peccati quelle tali inclinationi o no. Mo. Sono naturali però non vitiose nè vituperabili, la natura le ha poste nelli huomini a exercitio di virtù, imperò che se non fussino inclinati al male non harebben difficultà in moderarsi, et cosi non potrebben esser virtuosi, atteso che la virtù consiste in cose difficili. Le inclinationi adunque non sono vitii, ma si ben li lor frutti, si come lo elegger exeguir et operar secondo esse col trar recto giuditio della ragione, et cosi anco el consentir non repugnar et resister a lor impeti. A. Se in una insula per la corruption dell' aria tutti quelli che vi nascesseno, havesseno una piccola febricella ethica, la quale a poco a poco li consumasse, li medici che vi fusseno non essendo stati mai in altri paesi, et per tanto non havendo mai visti huomini sani, non crederebben che quelli che fusseno nel isola fussen infermi, imo li harebben per sani et quella febricella per cosa naturale, hor cosi tu, visto che in questo mondo tutti son inclinati al vitio giudichi quelle tali inclinationi, non esser spirituali infermità, ma cose naturali, ma se con li ochi della fede vedesse l'huomo sano, si come era inanti che peccasse, giudicaresti forse in altro modo. Et chi è causa secondo te del peccato. M. La volontà, impero che essendo somma regina et imperatrice nel huomo, potrebbe et doverebbe ben governar et moderar secondo el recto giuditio della ragione, se stessa et tutte le virtù et potentie del suo regno, però ogni colpa si atribuisece a essa, tal che il peccato intanto è peccato in quanto è voluntario. Se erra qualche volta l'intelecto, non è per colpa sua ma della volontà, la quale non è sollecita et diligente, in voltar et tener l'intelecto occupato nelli studi delle cose utili et necessarie. A. Io credevo che anco el demonio fusse causa del peccato. Ma dimmi che mal fa, secondo te

questo gran ribaldo chiamato peccato. Mo. Disturba l'armonia del huomo, però distempera et perturba le repubblice, li stati, regni, imperii, monarchie et tutto 'l mondo. A. Et in che modo. Mo. Le potentie et virtù dell'anima, dovverebben esser subiecte nel operar alla ragione per esser nelli lor apetiti sfrenate, et senza rational giuditio, ma el peccato, disordinando el tutto, con gittar per terra la ragione, da el scettro al senso, et gli lassa la briglia, per il che l'huomo diventando come une bestia casca in molti precipitii. Et di più el peccato privandoci di quel puro piacere el qual di necessità accompagna la virtù, in distemperar l'armonia del huomo causa in esso un sottil et intimo fastidio et cruciato. Spogliandolo anco delle honeste, belle et pretiose virtù, et veste delli ignominiosi, bruttissimi et vilissimi vizii. Et di più[1] del vero honore et della vera gloria, lo svergogna et lo fa essere ignominioso. A. Non fa altri mali che questi. Mo. Ti paian forse pochi. Io non so che peggio possi fare. A. Potrebbe far sicome fa che Dio s'adirasse contra chi pecca talche non solamente li privasse de' beni della presente vita, con dargli infirmità guerre carestie, et altri mali, ma et di più con torgli el paradiso per sempre, dargli le horribili atrocissime et perpetue pene dell' inferno. Et questo è quel che io temo più che tutte le altre cose. Mo. Dio non s'impaccia delle cose del mondo, ne potrebbe impacciarsene, per essere altissimo et dignissimo senza abassarsi et avilirsi non puo anco essere offeso per essere impassibile, nè può adirarsi per esser semplicissimo et di necessità felicissimo si che non debbi temere che per li tuoi peccati habbi a punirti. A. Et io credo che Dio non sarebbe Dio se non vedesse et governasse el tutto. Et se ben in se stesso non può essere offeso, puo niente di meno essere offeso nel honore impero che si come li pii illustran la sua gloria; cosi gli impii la offuscano. Et si adira non con mutarsi in se medesimo et perturbarsi, ma con punirci.

Non resto adunque da te satisfacta et voglio veder se dalla scolastica theologia, potesse meglio intender el vero. Dimmi adunque tu Papistica, et se dir si può philosophica theologia, che cosa è peccato.

Chi non sa distinguere, non sa rispondere. Si truova el peccato originale et lo actuale, però bisogna che mi dica di qual tu parti, aciò possi responderti. A. Vorrei cognoscer l'uno et l'altro, ma in prima mi dirai che cosa è peccato actuale per esser sicome penso più facile a cognoscersi, et po parlaremo insieme dell' originale. S. Si truovan di due sorti peccati, actuali, imperoche alchuni di loro sono mortali et alchuni veniali. A. Ateso che nelle scritture sacre non trovo che il Spirito Sancto habbi facta questa tu' distinctione infra 'l peccato mortale et veniale, nè usato tali termini vorrei che mi dicesse quel che intendi per peccato mortale et veniale. S. Per peccato mortale intendo peccato degno della etterna morte, et per veniale, degno di venia. A. Pensi tu forse che alchuni peccati sien per se stessi degni di venia? a me pare che nissun peccato quantunche piccolo sia per natura sua degno di venia, imo tutti son degni di punitione, benchè più o manco secondo che sono magiori o minori. E' ben vero che per Christo sono veniali, si come sono tutti li peccati delli electi, li quali,

1. Il faut sans doute sous entendre ici le mot, spogliandolo.

se ben per loro propria natura son degni della esterna (sic) morte, niente di meno, per Christo son degni di venia, imo non li sono imputati solamente adunque li peccati de' reprovati, li quali son senza Christo son degni della eterna morte. Ma dimmi quali secondo te sieno li peccati mortali, et quali li veniali.

S. Peccan le persone mortalmente quando mancan di far le cose necessarie alla salute però comandate, o fanno quelle che l'impediscano dall' andar allor fine, però li sono prohibite et peccan venialmente, quando mancan di far le cose utili, ma non necessarie, però suase et consigliate, o fanno quelle le quali se ben non impediscan dall' andar al fine, niente di meno alquanto ritardano, però sono dissuase et disconsegliate, ma chi fa le indifferenti non pecca in modo alchuno. A. La lege di Dio è perfectissima et ricerca da noi, che honoriamò Dio di continuo et sempre, supremamente, si come si conviene alla infinita sua bontà et a noi è debito, però siamo obligati, non solamente a astenerci da quelle cose le quali ci impediscano, ritragano, o ritardano dal honorarlo sommamente, ma et a far quelle che più ci servano per illustrar la gloria sua et con sommo impete (sic) di spirito tal che se ben alchune cose sono in se indifferenti in quanto che in qualche caso possan farsi et in qualche altro lassarsi senza peccato, niente di meno alle persone non debba essere alchuna per alchun tempo indifferente, imperò che qualunche cosa li sia proposta è obligata a farla o no, secondo che giudica esser più honor di Dio, Nè è dubio che se l'è in se indifferente, l'uomo doverebbe lassarla et occuparsi in cose utili et necessarie alla salute, se già el farla per qualche circumstantia non fusse più in gloria di Dio. Se ben Paulo come quello che non vedeva quel che fusse el meglio a ciascun Corintho, se ben vedeva quel che era meglio in se, ottimamente li de el conseglio della vita celibe, niente di meno, non tutti doveva (sic) elegger quella vita, ma solamente quelli li quali eran così da Dio inspirati, ma li altri li quali eran inspirati al contrario dovevan pigliar moglie tal che nissuno di loro era libero di poter pigliar moglie et non pigliarla con buona conscientia, imo ciascun era obligato a pigliarla o non pigliarla, secondo che era inspirato et giudicava che fusse più in gloria di Dio. Quando adunque l'huomo pecca fa sempre contro al precetto di Dio, el qual comandò che l'honoriamo supremamente. Bisogna adunque dir contro di te che ognun che pecca, pechi mortalmente.

Trascrizione dal volume manoscritto: « B. Ochino Due Dialoghi » conservato, sotto la segnatura 6.8.10 nella *Collezione Guicciardini* presso la R. Biblioteca Nazionale centrale di Firenze.

BIBLIOGRAPHIE

I

OUVRAGES SUR BERNARDIN OCHIN, DE SIENNE ET AUTRES

Amante (B.). — *Giulia Gonzaga* (Voir l'index) (Bologna, 1896).

Amœnitates literariæ, t. XIII, p. 392, 462 (Francofurti et Lipsiæ, 1730).

Arnolds (Gottfried). — *Kirchen und Ketzerhistorie*, t. I, p. 907; t. II, p. 1136 (Schaffhausen, 1740).

Bartoli. — *Della vita e dell'istoria di sant'Ignacio*, IV, 21.

Bayle (Pierre). — *Dictionnaire historique*. Art. *Ochin*.

— *Œuvres diverses*, t. III, p. 730.

Bembo (*Lettere di Pietro*), vol. IV, p. 108-112.

Benrath (Karl). — *Bernardino Ochino von Siena* (Braunschweig, 1892, XI - 323 p.).

— *Geschichte des Reformation in Venedig* (Dritte Auflage, Leipzig, 1904, p. 256-260).

— *B. Ochin von Siena* (*Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1904).

Bèze (Th. de). — *Tractatio de polygamia et divortiis in qua Bernardini Ochini pro polygamia argumenta refutantur* (1568).

Blanchet (L.). — *L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal* (*Rev. de métaph. et mor.*, 1919, n° 4, p. 477 à 516, et n° 5, p. 617 à 647).

Bock. — *Historia antitrinitariorum* (Lipsiæ, 1784, t. I, p. 557; t. II, p. 483-489).

Boverio (R. P. Zacharia). — *Annales minorum Capucinorum*. Tomus primus. Anno 1534, nos 12 et 13; anno 1535, n° 16; anno 1538-1539, nos 11 à 13; anno 1540, nos 19-20; anno 1541-1542, n° 3 ss.; anno 1542, nos 5 ss., 32 ss., 39, 43-44; anno 1543, nos 43-44, 46 ss., 52-53, 55-56, 58, 63, 65.

Brerely (J.). — *Luther's life collected from the writings of himself... with a further short discourse touching... Ochine* (1624, 4°).

Brunet. — *Manuel de la librairie et de l'amateur de livres*. Vol. IV, nos 153-154.

Buchsenschutz. — *Etude sur la vie et les œuvres de Bernardin Ochin de Sienne* (Strasbourg, 1871, 76 p.).

Bulletin historique et littéraire de la Société du protestantisme français[1]. T. XVII (1868), p. 60-61; t. XIX-XX (1870-1871), p. 150; t. XXIX (1880), p. 130-135; t. XXX (1881), p. 207-219, 284.

1. La Bibliothèque de la Société possède trois portraits d'Ochin.

Bzovius. — *Ann. ecclesiastici Coloniæ Agrippinæ* (Cf. Index. Bernardini Ochini Apostasia, 1542, 22, 27 ss., 52-53, 55 ss., 70 ss.). (Munich, MDCXXXXI).

Calvini (*Opera*). — *Corpus reformatorum.* T. VIII, XI, XII, XV, XVI, XVII, XIX, XX, XXXI (*Institution de la religion chrétienne*) (Brunsvic, 1863).

Cantu. — *Eretici.* Vol. II, p. 29. Discorso XXIII.

Carnichel-Biron. — *Essai sur Bernardin Ochin* (Strasbourg, 1855, 49 p.)

Colonna (*Carteggio di Vittoria*) (Turin, 1889).

Dictionary of national biography. Art. *Ochino.*

Doumergue. — *Jean Calvin.* T. II, p. 32,45, 58, 383-384,783; t. III, p. 684 (Paris, 1905).

Encyclopedia Britannica. Art. *Ochino.*

Encyclopedia italiana. Vol. XV. *Ochino* (*Bernardino*).

Encyclopédie (*Grande*). Art. *Ochin.*

Encyclopédie des sciences religieuses (Paris, 1881). Art. *Ochin* et *Prédestination.*

Florimundi Rœmundi. — *Hist. de ortu progressu ac ruinis heresium* xvi *sæculi.* T. III, cap. V (iv, v, vi). (Édition française à Paris chez Charles Chastelain, M D C V.)

Franck (Ad.). — *Dictionnaire des sciences philosophiques.* Art. *Prédestination* et *Prescience* (Hachette, 1885).

Fusslin (Joh. Conrad). — *Beytrage zur Erlauterung der Kirchen Reformation Geschichte.* Dritter Teil, 328. Vter. Teil, 416 (Zurich, 1747).

Galiffe. — *Le Refuge italien à Genève au* xvi^e^ *siècle*, p. 35, 45, 77, 84 (Genève, 1881, 99 p.).

Garnier. — *Traité des facultés de l'âme.* T. II, liv. V, paragr. 6, p. 310-312 (analyse des *Labyrinthes*). — (Hachette, 1867).

Gauthier (J.-A.). — *Histoire de Genève.* T. III (Genève, 1898).

Giannone. — *Historia civile del Regno di Napoli.* Liv. X (Napoli, 1723).

Gilson (Et.). — *Le Thomisme* (J. Vrin, 1925, 240 p.).

Giornale di erudizione. Vol. III (1890-1891), p. 130, 164, 206, 262, 293; vol. IV (1892-1893), p. 11, 43; vol. V (1893-1895), p. 204 (Firenze, 1890-1895).

Gratiani (Antonio, Maria). — *Joannis Francisci Commendonis Cardinalis. Libri quatuor* (Parigiis, M D C LXIX, 448 p.). Liv. II, ch. IX, p. 123 à 134.

Guerre séraphique (*La*), ou *Histoire des périls qu'a courus la barbe des Capucins par les violentes attaques des Cordeliers.* Préface (Réfutation de Boverio); liv. II (Généralat d'Ochin); liv. III (Conséquences de la fuite d'Ochin), p. 146-147, 158, 171 ss., 191, ss., 231 ss. (La Haye, M D CC XL).

Herminjard (A. G.). — *Correspondance des Réformateurs.* T. V, 1538-1539, p. 12 (Paris, 1878).

Hottingerus (Joh. Heinrich). — *Historia ecclesiæ.* T. IV, t. V, caput 3, p. 475 (Typis Schaufelbergerianis, 1667).

Kuhn (F.). — *Luther, sa vie et son œuvre.* T. I, viii 536; t. II, 504; t. III, 464 (Paris, 1883).

LACHELIER. — *Notes sur le pari de Pascal*, à la suite du *Fondement de l'induction* (Paris, Alcan, 7e édition, p. 175-208).

LEIBNIZ. — *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (2e édition, Amsterdam, M D CC XIV).

LUBIENITZKI (Stan.). — *Hist. Reform. polon.* Lib. II, cap. V.

LUTHER (Martin). — *De Servo Arbitrio* (1525).

— *Le Livre de la liberté chrétienne* (Ed. F. Kuhn, Paris, 1879, 76 p.).

MAC CRIE. — *La Réforme en Italie au XVIe siècle; ses progrès et son extinction.* P. 120-130, 132, 136, 140, 173 174, 184-185, 189, 213-221, 331, 339, 425-427, 435-440 (Paris, 1834).

MAIMBOURG (P.).— *Histoire de l'arianisme.*T. III, p. 363 (édition de Hollande).

MARCHAND. — *Dictionnaire historique.* T. I, p. 356; t. II, p. 163. Art. *Ochin.*

Mare Magnum. Vol. XXIII, art. 74, *Bern. Och.*

MASSIGNON. — *La Passion d'Al Hallaj* (Paris, Geuthner, 1914-1922).

— *Essai... sur le lexique... de la mystique musulmane* (Paris, Geuthner, 1914-1922).

MELANCHTON. — *Loci communes rerum theologicorum* (1re édition, 1521; 2e édition, 1548).

Mémoires de l'Institut national genevois. Vol. XIV, p. 3.

MEYER (Daniel). — *Essai sur la vie, les écrits et les doctrines de Bernardin Ochin* (Strasbourg, 1851, 55 p.).

MORERI. — *Le Grand Dictionnaire historique*, ou *Le Mélange curieux de l'Histoire sacrée et profane* (édit. 1712 et 1759). Art. *Ochin.*

Musée des protestants célèbres.

NEGRI (Paolo). — *Bernardino Ochino* (Turin, 1912).

NICERON. — *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres.* T. XIX, p. 166 ss.

PALACIOS (Miguel Asin). — *Los precedentes musulmanes del pari de Pascal* (Santander, *Boletin de la Biblioteca Menendez Palays*, 1920, 64 p.).

PASCAL. — *Pensées.* Section II, fragment 233 (édit. Brunschwieg, Hachette, 1912).

PASTOR (L.). — *Storia dei Papi.* Vol. V (Paolo III, voir l'index). — (Roma, 1914).

PICCOLOMINI. — *Due lettere inedite de Bernardino Ochino* (*Bull. Senese di Storia patria*, XVII, 1910).

RODOCONACHI (E.). — *La Réforme en Italie.* T. I, p. 174-193, 231 247, 454-455 (P. Aug. Picard, Paris, 1920).

RUFFET. — *Bernardin Ochin* (*Revue chrétienne*, t. XXIV (1877), p. 212 ss. 282 ss.).

SCHELHORN. — *Ergötzlichkeiten aus der Kirchenhistorie und Litteratur*, Neuntes Stück (Ulm, 1763), art. CXXII; Zehntes Stück (Ulm, 1764), art. CXXX; Elftes Stück (Ulm, 1764), art. CXXXVIII à CXLI, CXLIX; Zwölftes Stück, art. CLI à CLIII.

SIMLER. — *Narratio de ortis vita et obitu reverendi viri Bullingeri*, 38 ss. (Tiguri, 1575).

SISTO DA PISA. — *Storia dei capucini toscani.* Vol. I, 1532-1691, p. 44-47, 53-64, 66, 77, 84, 86, 90,

Sleidan. — *XXIX livres d'histoire déduite depuis le déluge jusqu'aux temps présents.* Liv. XIX, p. 331; liv. XXV, p. 474 (Nicholas Barbier, M D C XIII).

Solmi (E.). — *La Fuga di Bernardino Ochino* (*Bull. Senese di Storia patria*, XV, 1908).

Spondanum (per Henricum). — *Annalium Eminenci cardinalis Baronii Continuatio, ab anno M C XCVII quo is defiit ad finem M D CXI.* Tomus III, p. 246-247 (Lutetia Parisiorum, M D CXLI).

Struve. — *De vita, religione et fatis Bernardini Ochini* (*Observationes selectæ halenses*, 1701. T. 4 et 5).

Ueberweg. — *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen u. scholastischen Zeit* (Sieb. Aufl. Berlin, 1886).

Vallae (Laurentii). — *De Libero arbitrio Opera*, p. 999-1010 (Basileæ, apud Henricum Petrum, M D XL).

Vogt. — *Catalogus historico-criticus librorum rariorum*, 490-499.

Wood (Louis Aubrey). — *The form and origin of Milton's antitrinitarian conception* (London, 1911).

II

ŒUVRES CONCERNANT BERNARDIN OCHIN, DE SIENNE

(avec références aux passages les concernant)

1. *Dialoghi Sette* del reverendo Padre Frate Bernardino Ochino Senese generale di frati Capuzzini, dove si contiene, nel primo dell' innamorarsi di Dio, nel secondo il modo di diventar felice, nel terzo di conoscer se stesso, nel quarto del Latrone buono, nel quinto del pelegrinaggio per andar al paradiso, nel sesto della disputa di Christo cô l'anima, nel settimo e ultimo della divina professione con un spirituale testamento (8°, 55 p. *in fine :* Stampato in Vinetia, per Nicolo d'Aristotite detto il Zoppino. L'anno M D XXXX). Voir p. 6-7.
2. *Prediche nove* del Reverendo Padre Frate Bernardino Occhino (*sic*) Senese generale dell' Ordine di Frati Cappuzzini, predicate nell' Inclita Città di Vinegia del M D XXXIX. 8°, 83 p. (In Vinegia, M D XLI). Voir p. 6-9.
3. *Prediche* d Bernardino Ochino da Siena. Publiées de 1542 à 1562 à Genève et à Bâle, 8°, 5 tomes. Voir p. 19-20 (traductions françaises), 24-25 (traductions en anglais), chap. II, 120-122, et appendice.

   Les serm. I à VIII, XIV, XVI, XVIII, XXV, XXVI, XXXII à XL, XLII à XLV, XLVII, XLVIII et L du t. I ont été publiés par Guiseppe Paladino, *Opuscoli e lettere di riformatori italiani del cinquecento* (Laterza, Bari, 1913).
4. *Epistola Magistri Hieronimi Lucensis ad Bernardinum Ochinum Senensem : cum responsione eiusdem Bernardini.* (8°, Genève, per Johannem Girardum, 1543.) Voir p. 16.

5. *Responsio Bernardini Ochini Senensis ad Marcum Brixiensem Abatem Ordinis Sancti Benedicti* (8°, Genève, 1543). Voir p. 17.
6. *Bernardini Ochini Senem. Responsio ad Mutium Justinopolitanum, qua rationem reddit sui discessu ab Italia* (8°, Genève, 1543). Voir p. 16.
7. *Epistola di Bernardino Ochino alli molti magnifici Signori, li Signori di Balia della Città di Siena* (8°, Stampato in Geneva, 1543, Die primæ novembris). Voir p. 14-15.
8. *L'Image de l'Antéchrist* composé en langue italienne par Bernardin Ochin de Siene, translaté en français (8°, 16 p., Genève, 1544). Voir p. 19.
9. Bernardini Ochini Senensis Sermo ex Italico in Latinum conversus Cœlio Secundo Curione interprete : *Quid sit per Christum iustificari, tum qui iustificationis modus.* (D'après Benrath. En appendice à *De Providentia Dei* d'Aranessen, p. 170-184, Basil, 1544.) Voir p. 19.
10. *Espositione di Bernardino Ochino, di Siena, sopra la Epistola di S. Paolo alli Romani* (8°, 1545. Benrath indique Genève comme lieu d'édition. La traduction latine parut la même année à Augsbourg, chez Philip Ulhart. Elle contient 149 pages). Voir p. 19, 21.
11. *XX Predige* Bernhardini von Siena : darjnne die fürnembesten haubstück christlechs glaubens, Nemlich, von der Rechtfertigung durch Christum, und was daran hanget, von jm beschrieben sein : Inmassen, wie Ers zuvor ungenerlich im Welschland gepredigt hat. Ainem yeden Christen nit allain nützlich zu wissen, sonder auch tröstlich zusehen wie das liecht Göttlichs worts allenthalben seliglich aufgeet. Psalmo CXII den Aufrichtigen gehet das Licht auf im finsternis, von dem gnedigen, barmherzgen und gerechten Neuburgi Danubij. Anno Domini M D XLV. 8° (D'après Benrath, qui indique que ce recueil, — extrait, selon toute apparence du t. II des Prediche; voir ci-dessus, n° 3, — fut augmenté postérieurement). Voir p. 21.
12. *Espositione sopra la Epistola di S. Paolo alli Galati.* s. l., 1546, 8°. (La traduction allemande parut la même année à Augsbourg chez Valentin Ochmar). Voir p. 21.
13. *Riposta alle false calumnie di Fra Ambrosio Catarino,* 1546. Voir p. 17.
14. *Ain christlichs und trostlichs Bett* (Gebet). (D'après Benrath. Philip. Ulhart, Augsbourg, s. d.). Voir p. 21.
15. *Ain Gesprech der flaischlichen Vernunfft und ains Gaistlichen oder glaubigen Christenmenschen* (D'après Benrath. Augsbourg, chez Philipp Ulhart, 8°).Voir p. 21.
16. *Von der Hoffnung aines Christlichen gemüts* (D'après Benrath. Augsbourg, chez Philipp Ulhart, 1547, 8°). Voir p. 21.
17. *A tragœdie or dialogue of the uniuste usurped primacie of the Bishop of Rome, and of all the just abolifying of the same,* made by Master Bernardine Ochine an Italian, translated out of Latine into englishe by Master John Ponet Doctor of Divinitie, never printed before in any language. Anno Do 1549. *In fine :* Imprynted at London for Gwalter Lynne dwelling in Somers kaye by Byllinges Gate (116 pages). Voir p. 23-24.

GEN. THEOL. SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

18. *Apologi* nelli quali si scuoprono li abusi, sciocheze, superstitioni, errori, idolatrie e impietà della sinagoga del papa e spetialmente de suoi preti, monaci e frati (1554, s. l., imprimé, d'après Benrath, à Genève, 60 feuillets mal numérotés. — Une édition augmentée et traduite en allemand par Christoff Wirsung parut en 1559). Voir p. 26.
19. *Dialogo del Purgatorio* di Messer Bernardino Ochino di Siena, Pastore della Chiesa de Locarnesi in Zuricho (M D LVI, 8°). Voir p. 27.
20. *Synceræ et veræ doctrinæ de cæna Domini.* Voir p. 27.
21. *Disputa di M. Bernardino Ochino da Siena intorno alla presenza del corpo die Giesù Christo nel Sacramento della Cena* (Bâle, M D LXI, 8° 287 p.). Voir p. 28.
22. *Prediche di M. Bernardino Ochino Senese nomate Laberinthi del libero, o ver servo arbitrio, Prescienza Predestinatione Libertà divina, & del modo per uscirne* (Bâle, 8°, 260 p., la traduction latine parut à Bâle apud Petrum Pernam). Voir p. 1-2, 28, chap. III et p. 101-102.
23. *Il Catechismo,* o vero Institutione Christiana (Bâle, M D LXII, 8° 365 p.). Voir p. 26-27.
24. Bernardini Ochini Senensis *Dialogi XXX* in duos libros divisi, quorum primus est de Messia continetque Dialogos XVIII. Secundus est cum de rebus variis tum potissimum de Trinitate. Quorum argumenta in secunda utriusque libri pagina invenies (Basileæ, M D LXIII. Per Petrum Pernam, 8°, t. I, 440 p.; t. II, 518 p.). Voir p. 2, 28-31 et chap. IV.
25. Fragment du *Dialogo del peccato.* Manuscrit conservé à Florence et édité ci-dessus pour la première fois (1563?). Voir p. 31, 107-108 et appendice.
26. *Dialogo. Favellatori: Prudenza humana e Ochino.* Voir p. 31 et 107-109.

LIBRAIRIE J. VRIN, 6, PLACE DE LA SORBONNE, PARIS

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : ÉTIENNE GILSON

CHARGÉ DE COURS A LA SORBONNE
DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES RELIGIEUSES

VOLUMES PARUS :

I. — Étienne GILSON. *Le Thomisme.* Introduction au système de saint Thomas d'Aquin. 1 vol. in-8° . . . . . 12 fr.

IV. — Étienne GILSON. *La Philosophie de saint Bonaventure.* 1 fort vol. in-8° . . . . . 25 fr.

VI. — Henri GOUHIER. *La Pensée religieuse de Descartes.* 1 vol. in-8° . . . . . 16 fr.

VII. — Daniel BERTRAND-BARRAUD. *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne* . . . . . 10 fr.

SOUS PRESSE :

II. — Raoul CARTON. *L'Expérience mystique chez Roger Bacon.*

III. — Raoul CARTON. *L'Expérience physique chez Roger Bacon.*

V. — Raoul CARTON. *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon.*

EXTRAIT DU CATALOGUE GENERAL :

Victor BROCHARD. *Les Sceptiques grecs*, ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques (prix Victor Cousin). 2e édition, 1923, 1 fort vol. in-8° . . . . . 32 fr.

DESCARTES (*Œuvres de*), publiées par Ch. ADAM et Paul TANNERY, sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique.

Cette édition est publiée sous le patronage d'une Commission internationale en l'honneur du troisième centenaire de Descartes. Le format est le grand in-4° carré d'environ 700 pages par volume. Le programme de l'édition comprenant pour un certain nombre d'ouvrages la reproduction en fac-similé de gravures dessinées par Descartes lui-même, le texte a dû être combiné pour les encadrer d'une manière satisfaisante. On a employé une série de caractères gravés et fondus par M. Beaudoire. Les figures qui n'étaient pas originairement de Descartes ont été rétablies dans le style de l'auteur par M. P.-E. Mangeant.

La collection complète de 13 volumes . . . . . 600 fr.

A.-P. LAFONTAINE, docteur ès lettres (collection *La Culture française*). *La Philosophie de Boutroux.* In-12 . . . . . 3 fr. 50

A.-P. LAFONTAINE. *La Philosophie de Bergson.* In-12 . . 3 fr. 50

MALEBRANCHE. *Traité de morale*, réimpression de l'édition de 1707, avec les variantes des éditions de 1684 et 1697, avec une introduction et des notes par Henri JOLY. 1 vol. in-12. . . 7 fr.

Félix RAVAISSON. *Essai sur la métaphysique d'Aristote.* 2 forts vol. in-8° . . . . . 50 fr.

Daniel BERTRAND-BARRAUD. *Les Valeurs affectives et l'exercice discursif de la pensée* . . . . . 22 fr.

Bordeaux. — Imp. DELMAS, CHAPON, GOUNOUILHOU,

77515 92
Bertrand-Barraud, D. Oc 3
Les idées philosophiques
92 77515
Oc 3